
هشام شرابي
المثقفون العرب
و
الغرب
دار النهار للنشر

«ان اوروبا لم تعد ، بالنسبة الينا نحن هذه الشعوب «المتخلفة» ، «الجاهلة» ، «الفقيرة» اكثر من جيفة متمدنة» .

ادونيس

الطبعة الثانية ١٩٧٨

Arab intellectuals and the west : The Formative Years, 1875 - 1914 (The Johns Hopkins University Press : Baltimore, 1970).

دار النهار للنشر

بيروت ١٩٨١

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية

من الصعب في هذه الايام ان يجد الكاتب العربي معنى لعمله الفكري . ما قيمة استقصاء « الحقيقة » فيما يداس الانسان في وطنه وتغتصب بلاده يوماً بعد يوم ؟

كتبت الصفحات الاخيرة من هذا الكتاب في ايام حزيران السوداء . وكان لدي آنذاك ، كما كان لزملائي واخواني الاساتذة والطلبة العرب في اميركا ، اختيار واحد : اما الاستسلام الى اليأس والضياع ، او الاستمرار ، بالرغم من كل شيء ، في روتين العمل اليومي . كانت كل دقيقة مرت في الساعات السبع التي كنت اقضيها يومياً في الكتابة تتطلب كل جهدي وارادتي للمتابعة والاستمرار . وكان مجرد الاستمرار في العمل ، مجرد التغلب على اليأس والاستسلام النفسي ، نوعاً من الانتصار .

عندما يحيق الخطر بالمجتمعات الاخرى ينهض المجتمع بكامله لمواجهة العدو ودرء الخطر . اما عندنا فلا تتحرك الا الجيوش ! والشعب يبقى خارج المعركة متفرجاً . من منا لم يتحرق للتطوع للدفاع عن الوطن ! حتى التطوع لم يكن ممكناً لنا . وذلك يعود الى ان مجتمعنا عاجز عن الدفاع عن نفسه وغير قادر على تعبئة طاقاته . انه كسيارة قادرة على السير ١٥٠ ك م في الساعة ، لكنها عاجزة عن تخطي ٣٠ ك م في الساعة .

الطاقة الفكرية والعلمية متوافرة وبكثرة في عالمنا العربي المعاصر ، لكنها لا تعبأ ولا تستخدم الا بنسبة صغيرة وبطريقة عفوية . ان حياة المثقف وذي الاختصاص عندنا حياة مهدورة وتدور في فراغ ، اذ ان انهماك ذوي الفكر والاختصاص لا يتركز في العمل لاهداف اجتماعية يغنى بها المجتمع بل في السعي

وراء الرزق والمصلحة الفردية . ان نشاطنا العلمي والفكري مبعثر لانه يتـألـف من نشاطات فردية ذوات غايات خاصة لا يجمعها رابط اجتماعي موحد .

قد يكون صحيحاً ، في هذه الفترة ، ان خدمة المجتمع ممكنة فقط بـالسير ضد كل ما يمثله المجتمع . وقد يكون صحيحاً كذلك ان على المثقف وذي الاختصاص الا ينتظرا من يدعوهما الى المساهمة في العمل الجماعي بل عليهما ترك كل شيء وممارسة معتقدهما مهما تكن النتائج .

ولكن الى ان تصبح هذه القفزة ممكنة ، والى ان تصبح ولا هرب منهـا ، مبا العمل ؟

هل هناك دور للمثقف وذي التخصص ، دور يلعبانه خارج الممارسة الثورية المباشرة ؟ هل هناك نفع من الانتاج الفكري ؟

لايمكن اعطاء اجوبة شافية عن هذه الاسئلة. لكن البديل واضح امام المثقف وذي الكفاءة العلمية: اما ان يعملا في حقل اختصاصهما بالرغم من كل العقبات واما ان يرتميا في احضان اليأس لشعورهما بعدم فائدة كل عمل نظري. ان الشعور بـالنقص الذي يعانيه كل من توصل الى درجة معينة من الوعي مصدره ان الامور تسير خارج ارادتنا وانه لا حول لنا ولا قوة في تقرير مصيرنا كمجتمع . لكن التغلـب على هذا الشعور ممكن . ان الارادة المتفهمة للتاريخ والقادرة على التريث في ظل التاريخ قادرة ايضاً على تفهم حتمية التاريخ والفوز بالحرية التي يسبغها هذا التفهم . في هذا السياق قد يكون للعمل الفكري شأن مهم . من هذا يصبح على المثقف وذي الاختصاص الموجودين ، بحكم الظروف الموضوعية او بحكم اوضاعهمـا الشخصية ، خارج دائرة العمل والممارسة ، واجب عليهما ممارسته : المساهمة في العمل على صعيد النشاط الفكري والاختصاص العلمي .

ان للعمل الفكري ، حتى لو انحصر في الحقل النظري البحت ، وزنه وفعاليته في الصراع . انه من الممكن ، حتى على الصعيد الفكري ، ان يصارع الكاتب والعالم للتحرر من العبوديتين ، عبودية الارتزاق وعبودية الايديولوجية السائدة ، وان ينتصرا عليهما . حينئذ يمكنهما ليس فقط تجاوز الشعور بالنقص بل الاشتراك في عملية التغيير والتحول الاجتماعيين .

لقد حاولت في هذا الكتاب اظهار التطور الايديولوجي في العالم العربي الحديث في ضوء التطور الاجتماعي والاقتصادي وتبيان العلاقات الاساسية التي تربط كل فكر – سياسياً كان او فلسفياً او دينياً – بالمصالح التي ينبثق منها ويعبر عنها هذا الفكر (الايديولوجية) ، وذلك ليس بالتجريد النظري بل بالعودة الى التيارات والقوى التاريخية التي رسمت وشكلت تاريخ نهضتنا .

ان همي الاساسي في هذا الكتاب ان اقدم اطارا فكرياً يمكننا بواسطته ان نعالج واقعنا الاجتماعي والتاريخي بروح وطريقة علميتين . علينا ان نتوصل الى موقف نقدي تجاه تاريخنا ومجتمعنا . وما تاريخنا ، كما كتبناه ونكتبه، بمعظمه . الا مجموعة اساطير وحكايات . وفي كوننا مجتمعاً ضعيفاً ومتخلفاً بحاجة الى تاريخ امجاد وبطولات ، فليس بمستغرب ان شعباً كشعبنا يحتاج للخروج ،من حاضره المرير . الى ان يصور ماضيه حسب الحاجات التي يفرضها حاضره .

لقد آن لنا ان نجابه حقيقتنا بعزيمة صادقة وتصميم ، ليس لانه بالمواجهة الصادقة فقط يمكننا تخطي الحاضر ، بل لانه بدون مجابهة كلية ومستمرة لن نقدر على تجاوز هذا الحاضر — لا بثورة ولا بدون ثورة — وعلى بناء مستقبل جديد يضعنا في التاريخ الذي ما زلنا نعيش على هامشه . واولى الحقائق التي علينا مجابهتها هي حقيقة تاريخنا من دون كذب على النفس وخداع للآخرين .

بيروت ، نيسان ١٩٧٠

هشام شرابي

مقدمة

ارتبط المجتمع العربي ، منذ أقل من قرن ، ارتباطاً وثيقاً بماضيه . واليوم لا يزال يناضل ليشق طريقه الى العالم المعاصر . لم تكن اليقظة العربية — وهو التعبير الذي استعمله المثقفون العرب لنعت عملية « التحديث » — وليدة وعي فجائي عفوي ، انما كانت نتيجة التحدي الذي فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعي ، السياسي ، الاقتصادي والنفسي — والذي بدأ في القرن التاسع عشر . ان هذا الكتاب محاولة لدراسة هذا التحدي ولتحليل الاستجابة العربية له على مستوى الوعي الفكري .

تضمنت اليقظة العربية نوعاً جديداً من الادراك فجلبت معها مفاهيم للتراث التقليدي ومحاولات للتكيف مع المعطيات الجديدة . وكانت هذه اليقظة في حالات عدة ، تجربة قاسية اذ أدت ، على الصعيد الاجتماعي ، الى تحولات وتغييرات مزقت التماسك الاجتماعي ، وعكست ، على الصعيد النفسي ، تزايداً في الوعي الذاتي وفي الاحساس بالاغتراب .

ظهرت اليقظة العربية ، كعملية تحديثية ، في ظل أوضاع معينة ومرت عبر مراحل محددة . سنركز في هذه الدراسة على المرحلة الأولى التي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وامتدت الى أوائل القرن العشرين (١٨٧٥ — ١٩١٤) ، والتي تعتبر أساسية لأنها أرست أسلوب التطورات اللاحقة وأثرت فيها تأثيراً عميقاً . وتمتد المرحلة الثانية بين الحربين وتتميز بسيطرة الغرب المباشرة على العالم العربي ، وتنتهي مع بداية الثورة العربية ضد الغرب . والمرحلة الثالثة تبدأ من نهاية الحرب العالمية الثانية وتتضمن تحرر العالم العربي سياسياً من الغرب ورفضه لقيم البورجوازية الغربية وثقافتها .

انحصر تأثير الحضارة الغربية والتغيير الذي أحدثه ، خلال المرحلة الأولى ،

في قلب العالم العربي ، أي مصر والهلال الخصيب . لهذا اكتسبت تجربة التغيير الاجتماعي هنا جذورها العميقة . وبعد الحرب العالمية الأولى بدأ التحديث في الانتشار الى أجزاء العالم العربي الأخرى . وما أن هدأت الحرب العالمية الثانية حتى تغلغل التحديث في أكثر أجزاء العالم العربي ابتعاداً : العربية السعودية ، ليبيا ، اليمن ومشيخات الخليج العربي .

حاولت ، في هذه الدراسة ، أن أحلل التغيير من وجهة التاريخ الفكري فنظرت الى مثقفي هذه المرحلة عبر أدوارهم كمعلقين على تجربة جيلهم وكمفسرين لها ، وليس من خلال « أعمالهم » . لهذا فان الدراسة تركز على الظروف التي تمت خلالها الاتصالات والصراع ، وعلى الأشكال التي اتخذتها . وذلك هو السبب الذي دفعني الى ان أضع توكيداً خاصاً على المكونات الاجتماعية والنفسية للأفكـار .

ان اللجوء الى التحليلات الاجتماعية والنفسية ، في هذا النمط من الدراسات ، يعمق الفهم أكثر من أتباع الأسلوب الوصفي . هناك العديد الذي يمكن أن يقال عن هذا الأسلوب في التحليل الذي سماه الألمان (ماكس شيللر وكارل مانهايم مثلاً) سوسيولوجية المعرفة .

وبالفعل ، فان تركيز المسائل والعلاقات المتعددة في شكل يفي بالهدف الخاص لهذه الدراسة ، سيكون مستحيلاً من دون هذا التصور . وانني آمل أن يكون العمل ذا قيمة ليس لطلاب المجتمع العربي والثقافة العربية على الأخص ، وطلاب تاريخ الفكر عموماً ، انما أيضاً لكل المهتمين بأمور التحديث . ان الوجه المميز لهذه الدراسة هو بالتحديد الجهد المبذول لفهم التغيير الاجتماعي في اطار صلته بالمضمون الواضح للوعي المعاصر .

أخيراً ، انا مدين لألبرت حوراني ، الذي يعتبر كتابه الرائد ، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ — ١٩٣٩** ، مرجعاً لا غنى عنه لأي دراسة لتاريخ الفكر العربي الحديث . كما أود أن أعبر عن شكري لمجلس البحوث الاجتماعية ولمؤسسة جون سيمون غوغنهايم التذكارية لمساعدتهم الكريمة لي خلال العام الدراسي ١٩٦٣ — ١٩٦٤ ، وصيف ١٩٦٥ ، ومعظم ١٩٦٧ . كما انني ممتن لجامعة جورج تاون التي منحتني اجازة عن واجباتي التدريسية العادية لاتمام الكتاب ، وللسيدة بربارة ميللر ، من مطبعة جون هوبكنز ، لمساعدتها في تنقيح النص .

واشنطن تموز ١٩٦٩ **هشام شرابي**

الفصل الأول

انبثاق طبقة المثقفين العرب

«هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة أو ان لكل طبقة اجتماعية فئتها المثقفة الخاصة بها ؟ » (١) هذا السؤال ، الذي طرحه انطونيو جرامشي ، هو اساسي لهذه الدراسة برغم ان المحيط الاجتماعي الذي نحن في صدده لا يطرح اجابة بسيطة او كاملة . ان الأشكال المختلفة كما قال جرامشي ، تحدد نمو فئات المثقفين المختلفة كذلك نمط العلاقات في ما بينهم . وهكذا ، تحليلنا سيركز على الأرضية الاجتماعية حيث نبت مثقفو هذه الحقبة التاريخية ، وعلى نوع الوعي الذي اكتسبوه . وسنتعرض في دراستنا لقضايا عدة من بينها اعتماد المثقفين على طبقات أخرى ، أو اتجاههم نحو تكوين جماعات مستقلة ذاتياً منسلخة عن ولاءاتها الطبقية . سنعالج ذلك في ضوء نظام طبقي كان لا يزال في طور النشوء حيث فكرة الوعي الطبقي في شكل ضبابي وغامض . أما الآن ، وقبل تفحص هذه القضايا بالتحديد ، فنرى من الضروري الاشارة في ايجاز الى السمات الرئيسية للاطار الواقعي الذي عملت فيه العلاقات الاجتماعية في شكل عام خلال المرحلة التكوينية من اليقظة العربية .

يجب أن نتذكر أولاً ، ان البيئة الاجتماعية والاقتصادية لمثقفي هذه المرحلة كانت ، في الأساس ، وليدة مجتمع زراعي ، تقليدي ، غير حديث حيث كانت الأشكال والقيم الاجتماعية وانماط الانتاج السائدة شبيهة ، في الأساس ، بتلك التي كانت مسيطرة في العصور الوسطى مع بعض الاستثناءات الجزئية في المدن .

كان المجتمع في الهلال الخصيب ومصر ، اواخر القرن التاسع عشر ، مجتمعاً قروياً ، في الأساس . وعاشت غالبية الفلاحين ، خاصة في الهلال الخصيب ، في ظل اوضاع اقطاعية ، ترهقها الطبقية ويستغلها الغزاة من البدو وجباة الضرائب

بين فيئة وأخرى . كانت المواصلات بدائية جداً . ولم يكن للقانون والنظام اي وجود في مناطق شاسعة . وكون نظام القربى المستند الى العائلة والقبيلة . اساس النظام الاجتماعي . وهكذا طبعت روح قبلية مستمدة من حضارة الصحراء انماط التصرف الأساسية في الهلال الخصيب . بينما كانت القيم السائدة مصر . قيم حضارة فلاحية مستقرة ومتجانسة . وهكذا كان المجتمع في الهلال الخصيب غير متجانس ومنقسماً مجموعات طائفية وعرقية ولغوية متباعدة بينما كان مجتمع مصر متجانساً ، مسالماً ومتماسكاً .

كانت الحياة الحضرية لا تزال في مستهلها حين دخلت البلدان اولى مراحل توسعها منذ القرون الوسطى . كانت الفئات الاجتماعية المسيطرة في مدن الهلال الخصيب هي الأريستوقراطية وممثلي الحكومة المركزية (كبار موظفي الدولة العثمانية والجيش) ، ورجال الدين في الوقت الذي كانت خلاله طبقة التجار لا تزال تشق طريقها مع انتعاش التجارة وتحسن خطوط المواصلات . وفي مصر فان المجتمع الحضري كان يتكون من فئتين : الفئة العليا التي ضمت الاريستوقراطية التركية الثرية والبورجوازية الأوروبية التجارية (بمن في ذلك اليهود والشوام) Levantines ، ثم الفئة الأخرى وهي الشعب المصري الذي كان مستعمرا في كل ما يتضمنه المعنى الكلاسيكي لهذه الكلمة .

ان بروز المثقفين والتطوير الأيديولوجي الذي رافقه يجب أن ينظر اليهما كتعبير عن عملية التعليم والتنوير التي نجمت عن الاتصال المتزايد بأوروبا . وارتبط ذلك بتحول في السلطة السياسية للعائلات الأريستوقراطية وزعماء الاقطاع المقيمين في المدن ، وظهور طبقة التجار ، وانحلال السطوة العثمانية وبالتالي اتساع النفوذ الأوروبي . وأخذ النظام الاجتماعي القديم يتفكك امام القيم الجديدة . فاتسعت الهوة بين العادات التقليدية والسلوك الفعلي لدى المتعلمين الجدد مما ادى الى نمط في التصرف ترسخ اكثر فأكثر مع انتشار التنوير والتعليم . كان من الطبيعي ان يرافق التحرر من القيم التقليدية ، تحرر من المجتمع المحكوم بالتقاليد . وابتعد الجيل المتعلم عن سائر السكان في الوقت ذاته والدرجة ذاتها التي تشرب فيها الثقافة الجديدة . وهكذا عملية التنوير اشتملت ، على صعيد الوعي ، عملية اغتراب (Estrangement) اجتماعي وثقافي .

بينما تجمع المثقفون في فئات متميزة حسب أصولهم الاجتماعية واتجاهاتهم السياسية والثقافية . بدأت كل جماعة تنظر الى نفسها من ضمن اطار ثقافي — سياسي محدد . اذ ربط المثقفون المسيحيون ، الذين وجهوا في قوة نحو الثقافة الأوروبية والقيم الأوروبية ، انفسهم بقيم البورجوازية الأوروبية ومثلها .

في حين اعتبر المثقفون المسلمون ، محافظين كانوا ام اصلاحيين ام **علمانيين** ، انفسهم معارضين للثقافة الأوروبية وللسيطرة الأوروبية . وسواء كان **المثقفون** المسلمون مؤيدين للنظام القائم في مصر وفي الامبراطورية العثمانية آنذاك ام لا ، فانهم رسموا لأنفسهم ادواراً قيادية في مجتمعاتهم ، وكانوا ينظرون الى « العثمانية » (والاسلام والقومية كأطر اساسية لتفكيرهم ، وان كانت تعتبر في كثير من الأحيان جامعة مانعة . اقتفى المثقفون المسلمون والمسيحيون ، اذا نظرنا اليهم كفئة اجتماعية ، في ميولهم ومسلكهم وآفاق نشاطاتهم ، السمات الأساسية التي ميزت من بعد مثقفي البورجوازية الوطنية في الدول غير الغربية في اثناء اجتيازها مرحلة ما قبل الرأسمالية . وكانت مواقفهم الأساسية (حتى السلبية منها) صدى للأفكار والموضوعات المسيطرة وسط الطبقات الاجتماعية الحاكمة والسائدة . وفي المقابل لم يأبه هؤلاء المثقفون لجماهير الشعب ، ذلك بأن هذه الجماهير كانت ، في الأساس ، غائبة سياسياً واجتماعياً وثقافياً .

تركيب طبقة المثقفين

كانت فئة علماء الدين المغلقة هي الوحيدة التي تخرجت منها النخبة المثقفة في العالم العربي . كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي لأجيال عدة حتى اواخر القرون الوسطى . لكن تأثير التعليم والأفكار الجديدة كسر هذا الاحتكار تدريجاً ولكن في صورة حاسمة بحيث ان طبقة جديدة من المثقفين ، لم يكن العلماء (ورجال الدين المسيحيون كذلك) الا احدى فئاتها، برزت في اواخر القرن التاسع عشر . ان بزوغ فجر الحس النقدي ادى الى انحلال النظام الفكري القديم فاختفت وحدانية التفكير وتهاوت المصنفات الجامدة ، وبرزت في المقابل انماط فكرية متباينة .

سيذهب اهتمامنا الى تحليل ردود فعل هذه الطبقة الجديدة للتحدي المتزايد الآتي من الغرب . وسنعتبر المثقفين العرب كشهود عيان على عملية التغيير وكمساهمين في اليقظة ، اذ كانت افكارهم واتجاهاتهم السياسية اوضح عاكس للتحدي الغربي . وحتى يستطاع فهم استجابتهم لهذا التحدي فهماً سليماً ، يجب ان لا تحلل اراؤهم حسب محتواها النظري فحسب بل في ضوء الواقع **الاجتماعي** الذي اعطاها شكلاً معيناً ، وعلى اساس الظروف الخاصة التي حركتها **والتجارب** التي عبرت عنها .

لم يشكل المثقفون فئة منغلقة بل كانوا ، على النقيض ، على تباين شديد ويعتنقون مواقف غالباً ما كانت متعارضة . كان القاسم المشترك الذي اتسم به الكثيرون منهم ، هو نوع الثقافة التي تلقوها والوعي الذي تركته هذه الثقافة فيهم ، واتضح هذا الأثر اكثر فأكثر مع اتساع الهوة بين المتعلمين والأميين ومع تزايد عدد المتعلمين وكبر اهميتهم . ويعود ذلك الى ان الثقافة الجديدة لم تعط الفئات المتعلمة لغة مشتركة واختباراً ثقافياً مشتركاً بل انها ، من ناحية ، ابعدتهم نفسياً عن الجيل القديم ، وعن الجماهير ، من ناحية اخرى .

تنوعت مهن هؤلاء المثقفين — بمن فيهم العلماء المحافظون منهم والاصلاحيون — بمقدار تنوع اصولهم الاجتماعية واتجاهاتهم الفردية. ومع هذا فان بعض المهن كانت هي المسيطرة مثل : المؤسسة الدينية ، الجيش ، التعليم ، الصحافة والحقوق . ويمكننا ان نقول في شكل عام ، بأن الجيل المتعلم الآخذ في الظهور ، وجد ان الانسجام مع المؤسسات الادارية والسياسية القائمة صعب برغم ان العديدين من افراده سعوا الى العمل في الخدمة المدنية .

وفي الهلال الخصيب ، في اثناء ولاية عبد الحميد (١٨٧٦ — ١٩٠٨) اسكت المثقفون الثائرون اما بالمحسوبية واما بالتهديد واما بالسجن . اما في مصر — في اثناء الاحتلال البريطاني — فان الهوة بين الادارة التي يسيطر عليها الأجانب وبين المثقفين المصريين حالت دون قيام اي شكل من اشكال العلاقة العادية . وهكذا تميز الموقف المصري بالشك والعداوة في مقابل الانعزال والبرودة لدى الأوساط الحاكمة . وارغم العديدون من العناصر البارزة من المثقفين في مصر والهلال الخصيب على مغادرة بلادهم لأسباب سياسية او اقتصادية . رحل هؤلاء الى اجزاء مختلفة من الامبراطورية العثمانية واوروبا . هرب السوريون الى مصر ، ولجأ المصريون الى القسطنطينية ، ووصل كثيرون الى باريس ولندن وجنيف .

ينتمي المثقفون الذين سندرسهم هنا الى « طبقة المثقفين المحترفين » (حسب تعبير كارل مانهايم) اي اولئك الذين يكرسون كل وقتهم للمهنة (٣) . وممكن تصنيف المثقفين المحترفين فئات حسب خلفياتهم الاجتماعية والدينية ، كذلك حسب اتجاهاتهم السياسية والفكرية .

اتخذ احد التجمعات شكل « الحلقة » التقليدي لعدد من التلاميذ حول قائد بارز والافضل مثال هو الجماعة التي التفت حول جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ — ١٨٩٧) في القاهرة في سبعينات القرن التاسع عشر . وتوازي هذه الحلقة في الأهمية ، الحلقة التي شكلها محمد عبده (١٨٤٩ — ١٩٠٥) ، ابرز تلامذة

الأفغاني ، والتي ضمت افراداً اصبحوا من بعد عناصر قيادية في حياة مصر السياسية والفكرية . وفي سوريا فان اكثر الحلقات اهمية كانت تلك التي التأمت حول الشيخ طاهر الجزائري (١٩٥١ — ١٩٢٠) والتي ضمت ، بين اعضائها ، تقريباً كل المفكرين المسلمين الذين ظهروا في دمشق قبل الحرب العالمية الأولى . وعالجت هذه الحلقات موضوعات متنوعة ، لكن القضايا المركزية كانت دينية وسياسية وتدور حول الأسئلة : كيف ممكن تحقيق انبعاث الاسلام ؟ كيف ممكن مواجهة تهديد الحضارة الأوروبية ؟ كيف ممكن تقوية الروابط بين امم العالم الاسلامي ؟ واخيراً ، كيف ممكن تحقيق الوحدة الاسلامية ؟

تألفت مجموعة اخرى من المثقفين العلمانيين المتأثرين بالغرب والعاملين في الصحف والمجلات التي اصبحت المراكز الأدبية والسياسية للجيل الجديد المتعلم في مصر ، وبيروت ، ودمشق ، وبغداد . ومن هذه المراكز مجلة « الجنان » للبستاني في بيروت ، وفي القاهرة « المقتطف » لنمر وصروف و « الهلال » لزيدان و « المنار » لرضا ، وفي دمشق « المقتبس » لكرد علي ، وفي بغداد مجلة « لغة العرب » للأب ماريا اناستاثيوس وان كانت هذه اقل اهمية من السابقات . ودعم هذه الصحف معنوياً وسياسياً ومادياً في بعض الأحيان جمهور صغير من القراء والمشتركين غير الثابتين وبعض الأصدقاء . وتركز اهتمام هذه الجماعات في الغالب على السياسة والتاريخ والعلم والأدب .

وكانت الجمعيات الأدبية والأندية النوع الثالث من هذه الجماعات . وبرغم ان النادي الأدبي كان اكثر تنظيماً ، من الناحية الرسمية ، الا انه كان اقل تماسكاً من الحلقات والدوريات واستخدم في الدرجة الأولى كمركز للقاءات الاجتماعية والمناقشات الأدبية . وبعد اطاحة عبد الحميد في ١٩٠٨ ، اصبحت هذه الأندية اكثر اهتماماً بالسياسة واصبحت ارضاً لتوليد التحريض القومي .

ومن بعد الأندية تكونت المجموعة الرابعة الأشد تماسكاً وهي الجمعيات السياسية السرية التي ظهرت فقط في الهلال الخصيب نتيجة نفاد صبر العرب من الاصلاح الاداري والسياسي البطيء ، وتعبيراً عن المعارضة العربية المتزايدة للسيطرة العثمانية . ضمت هذه الجماعات السرية غالبية النخبة المهنية والمثقفة للجيل الاسلامي الصاعد . وكان معظم هؤلاء الشباب منتسبين الى الحلقات الأدبية والأندية حيث اكتسبوا آراءهم الاجتماعية والسياسية الجديدة ، واختلفت الجمعيات السرية عن بقية الجماعات من حيث كون القومية همها الأول . لم تكن القضايا المطروحة فعلياً في اوساط هذه الجمعيات الاسلام او التحديث او العلوم او الآداب برغم انها قضايا ظلت تلاقي بعض الاهتمام ، انما كان الاهتمام الرئيسي منصباً

على السياسة العملية . وهكذا ، بفضل الجمعيات ، اقترب هذا الجيل من المثقفين العرب من المشاركة في العمل الثوري اقتراباً شديداً .

وبرغم ان المرحلة السرية لم تولد حركة سياسية محددة المعالم في الهلال الخصيب ، الا انها شكلت ارضية لعدد من الأحزاب السياسية بعد الحرب العالمية الأولى . وفي مصر كانت هذه الأحزاب قبل ذلك بكثير اذ بدأت النواة في حركة عرابي (١٨٧٩ – ١٨٨٢) قبل الاحتلال الانكليزي ، واخذت شكلها القوي في اثناء قيادة مصطفى كامل (١٨٧٤ – ١٩٠٨) للحزب الوطني (٤) . وفي الهلال الخصيب فان الجماعات السياسية الوحيدة التي تشكلت من ابنائه تأسست في القاهرة وجنيف وباريس (٥) . ومع كون هذه الأحزاب كانت منظمات هيكلية ، فانها شكلت نوعاً جديداً ومتميزاً من التجمعات ، ومثلت مرحلة جديدة من الوعي السياسي الذي بلغ ذروته في فترة ما بين الحربين العالميتين .

محافظون ومصلحون ومجددون

استندت استجابة المثقفين للتحدي المطروح من الغرب الى فرضية التأقطب المألوف بين نظريتين عريضتين : التقليدية والتحديثية . نفهم بالتحديثية هنا انها كناية عن موقف ايجابي امام التجديد والتغيير وامام الحضارة الغربية عموماً . اما التقليدية فاننا نفهمها على انها موقف سلبي تجاه كل اشكال التجديد وضد الغرب . وهكذا فان التحديثية تمثل نظرة حركية عملية ومتكيفة في الأساس ، بينما التقليدية موقف جامد ، وفي الأساس سلبي لا يقدر على التفاعل الايجابي مع العوامل الخارجية .

كانت نزعة اواخر القرن التاسع عشر التقليدية رجعية في الأساس . ونحن سمينا افضل دعاتها المثقفين « المحافظين » . كان التوجه الأساسي للتقليديين توجهاً تاريخياً في المعنى الوصفي للكلمة ، أي انهم استمدوا الوحي والقوة من تقاليد تكونت عبر التاريخ ، وان مواقفهم الفكرية كانت تستلزم دائماً عودة الى الوراء . كان الماضي وليس الحاضر ، لهم ، محور العصر الذهبي لأن الماضي ممكن استعادته ويجب ان يستعاد يوماً . ومع ان الفكر التقليدي لم يناصر الوضع الراهن تماماً ، لكنه لم يتنكر له . لقد مثل النظام القائم ، بصفته الواقع الملموس الوحيد ، الاستمرار والصلة الوحيدة مع الماضي ، كما شكل نقطة البداية للانبعاث ، والأساس الوحيد لمقاومة التهديد الأوروبي .

وفي المقابل ، فان النظرة التحديثية ، كانت ترنو الى امام وترفض الوضع

الراهن وتستمد فرضياتها المركزية من الفكر الأوروبي وليس من التقاليد . كانت النظرة التحديثية طوباوية في الأساس اذ آمنت بأن العصر الذهبي كامن في المستقبل وليس في الماضي .

الى جانب التقليدية المحافظة والتحديثية التقدمية ، او ما بينهما ، نمت حركة وسطية ممكنة تسميتها الموقف الاصلاحي . كثيراً ما كان يشار الى النزعة الاصلاحية على انها تعني التحديث الاسلامي (٦) ، لكنها كانت كذلك في معنى معين والى درجة محدودة فقط . ذلك بأن النزعة الاصلاحية كانت محكومة بالتقاليد وكان هدفها الأولي حماية الاسلام والمؤسسات التي يقوم عليها . وبالتالي لم تكن الاصلاحية ، كحركة انبعاث ، اكثر من نزعة محافظة انما متنورة ومتسلحة بادراك عقلاني لوضعها وحاجاتها . لقد عارض الموقف الاصلاحي ، في فرضياته الأساسية ونتائجه النهائية ، العناصر العلمانية والغربية في التحديث الاجتماعي في فعالية اشد من معارضة الموقف التقليدي المحافظ اذ كان اكثر عقلانية . لكن الحركة الاصلاحية فتحت ، في الوقت ذاته ، الباب للتغيير ضمن حدود مرسومة . كانت الاصلاحية حركة العلماء الشباب الليبراليين الذين ادركوا ان على الاسلام ، حتى يحمى في شكل سليم ، ان يتغلب على قصوره الذاتي وان يستعيد حيويته . وفي هذا المعنى ، كان هؤلاء العلماء مجددي الاسلام التقليدي وبالتالي كان حتمياً ان يصطدموا بالمؤسسات التقليدية الراسخة . من هنا يجب ان يكون التمييز الأساسي بين المسلمين المحافظين والمسلمين المصلحين .

المسيحيون المغتربون والمسلمون العلمانيون

ان تحديد المقصود بالنزعة الاسلامية المحافظة والاصلاحية اسهل من تحديد وضعية المسيحيين المجددين على النسق الغربي والمسلمين العلمانيين .

يتمثل الموقف المعاصر من هذه القضية بالتمييز بين جماعتين رئيسيتين ومختلفتين اساساً من المثقفين هما ، بموجب تسميتنا ، المسيحيون « المغتربون » والمسلمون « العلمانيون » . ان التمييز بين هذين النموذجين من المثقفين لا يمكنه ان يكون قاطعاً دوماً ، ذلك بأن النظرة والاتجاه لأحد الفريقين يقتربان من النظرة والاتجاه للفريق الآخر . وبرغم هذا التشابه فان الأسس الأولية لكل منهما متباينة .

ان الصفة المميزة للنظرة المسيحية لا تكمن فقط في كون المثقفين المسيحيين برغم الاختلافات الفردية ، ادركوا وتمسكوا بالقيم والأهداف المستمدة من الغرب ، بل انهم عملوا على ربط المسيحيين العرب بالغرب حضارياً . وهكذا فان تبايناً

اساسياً فرض حاله في موقف المسيحيين العرب من محيطهم الاسلامي . وفي المقابل ، ظل المسلمون ذوو القناعات العلمانية المشابهة في شكل اساسي نافرين من الغرب مهما هو « تغربهم » تام . لقد اكد المسلم العلماني ، برغم تمسكه بالقيم الغربية والأفكار المعاصرة ، على هويته الاسلامية المستقلة .

كان لهذا التمايز في الجناح التحديثي من جسم المثقفين العرب تأثير رئيسي على التطور الفكري لهذه الحقبة . كان التحديث يعني بالضرورة ، من الوجهة المسيحية ، التغرب او الاتجاه نحو اوروبا ، كذلك فان التغيير الاجتماعي ، لا يمكنه ان يأخذ الا نمط المجتمع الأوروبي . ومع ذلك ، فان المعارضة الجذورية في هذا المضمار لم تكن بين الموقف المسيحي المجدد على الطريقة الغربية والعلمانية الاسلامية ، بل بين الموقف الأول والموقف الاسلامي المحافظ . وكما سنرى ، ظلت بين هذين النقيضين مجالات واسعة للإتفاق ، او على الأقل للاتصال الايجابي ويعود ذلك في الدرجة الأولى الى ان المغتربين من المسيحيين لم يذهبوا بمعتقداتهم بعيداً ولم يسمحوا لأنفسهم بمواجهة مشكلة الاسلام ولم يحاولوا ان يوفقوا بينها وبين الحاجة الى التغيير . كان المثقفون المسيحيون يدركون دائماً انهم انما يمثلون اقلية في المجتمع ، وانهم بالتالي لا يستطيعون ان يتكلموا باسم المجتمع ككل .

وبسبب هذا العامل ، اصبح المثقفون المسيحيون اكثر الجماعات «لاانتماء» (حسب تعبير الفرد فيبر) بين المثقفين العرب في هذه الحقبة. ونجمت نتيجتان : الأولى ، حصر المثقفون المسيحيون آفاقهم ، عن قصد ، لتجنب الصراع مع المجتمع العربي الاسلامي مما ولد مظاهر تطور عدة متناقضة ضمن الفكر المسيحي ، والثانية ، برغم ان مهمة حل التناقضات بين حركتي التحديث والتقليد كانت ممكنة نظرياً على ايدي المثقفين المسيحين ، كان يجب ان تتم عملياً بواسطة المسلمين ومن خلال اطار الفكر الاسلامي . كانت العلمانية الاسلامية النزعة الوحيدة التي تتسلح بالشرعية الضرورية لمعارضة النزعة الاسلامية المحافظة على مستويات عدة .

ربما كان المسلمون العلمانيون الأكثر تنوعاً في التركيب والنظرة . فهم راوحوا نفسياً ، بين الاتجاه الغربي المتطرف والاتجاه الاسلامي المحافظ . ومع ذلك اتجهوا ، بسبب انتمائهم الى الجيل الجديد ، نحو اتخاذ مواقف تحديثية اكثر فأكثر . كان انعتاقهم من تقليدية منشأهم وتعليمهم المبكر ، نتيجة تعرفهم الى الطرق والقيم الغربية التي استقبلوها في مزيد من الحماسة والخشية .

ظهر ان المسلمين العلمانيين عاجزون ، ربما للتجربة الخاصة بهذا الجيل ، عن صياغة موقف فكري مركز ومتناسق . فبينما ممكن تلخيص الاصلاحية الاسلامية والاتجاه المسيحي نحو الغرب بفرضيات محددة تماماً ، اذا العلمانية الاسلامية

تبقى غامضة ومشتتة في نظرتها وفي قيمها . ومع ذلك اقترب المسلمون العلمانيون من ان يكونوا نوعاً من التأليف او الصلة بين المثقفين المسيحيين المستغربين . والمسلمين المحافظين ، والعلماء الاصلاحيين .

وعبر هذا التأليف عن نفسه مبدئياً بنشوء روح القومية في اوساط المسلمين العلمانيين ، هذه الروح التي اتجهت نحو المفهوم العلماني للعروبة (والقومية المصرية) اكثر من اتجاهها نحو الاسلام والتراث الاسلامي .

ومع نشوب الحرب العالمية الأولى ، وبينما كانت هذه الفترة تدنو من نهايتها ، نما اتجاه مهم من شكل خاص ضمن هذه الحركة الفكرية العريضة ، اذ اقتربت المسيحية المستغربة والاسلامية العلمانية بعضهما من بعض مع تبنيهما ، خاصة بعد تشكيل الجمعيات السرية والجماعات السياسية في الخارج ، مواقف عكست تقارب هويتيهما ونظراتهما السياسية . كما اخذت النزعة الاسلامية المحافظة والنزعة الاسلامية الاصلاحية تفترقان : الأولى في اتجاه الانسحاب من الاثارة العامة والأخرى في اتجاه التوفيق مع الوضع الراهن اكثر فأكثر (٧) .

تطلب العمل لتحديث المجتمع العربي مهمتين منفصلتين ولكن متممتين بعضهما لبعض وهما : اضفاء الشرعية على التجديد ونسف الأشكال الفكرية والاجتماعية القديمة . كانت هذه العملية تهديداً ببدء ثورة فكرية من الطراز الأول اذ لم يكن المحتوى الفكري السابق موضع تساؤل فحسب ، بل طريقة التفكير نفسها كانت موضع تحد .

لم يكن التجديد في الفكر التحديثي مقتصراً على الأفكار الطازجة ، بل على الطريقة التي صيغت وحبكت بها هذه الأفكار . ان مقولات العقل نفسها مرت بتحول جوهري : بدأت المعاني تستند الى اسس اكثر وضوحاً واكثر ملامسة للواقع ، وشرعت اللغة تكتسب مزيداً من المنطق والشفافية . ان روحاً من التمرد بدأت تنمو بتزايد من وضوح الفكر والاسلوب .

تقاطب الفكر

تبلور التأقطب الفكري الذي رافق هذا التطور في ذهنيتين لكل منهما قيمها وافكارها وافاقها ، فمثل المسيحيون المستغربون والمسلمون العلمانيون معا نموذجا ذهنياً واحدا ، بينما شكل المسلمون المحافظون والاصلاحيون النموذج الاخر . كانت هاتان النظرتان معظم الاحيان ، في مواقع متعارضة في شدة ، وكانتا في احيان اخرى ، تتجهان نحو الانفصام بحيث يتجه كل في طريق . واثر تزايد هذ

الانفصام . اصبح النقاش اكثر فاكثر منحرفاً او عرضياً وبدا موقف كل من القضايا الاساسية مبتعدا كليا عن نطاق الرؤيا للفريق الثاني ؟

لعل افضل طريقة لوصف هذا التأقطب هي في رسم جدول على غرار اسلوب ماكس شيلر (٨):

الاسلامية المحافظة والاسلامية الاصلاحية	**المسيحية المستغربة والاسلامية العلمانية**
الفكر المستند الى التقليد	الفكر المتجه نحو التحديث
ميل للنظر الى وراء	ميل للنظر الى أمام
السلف	التقدم
التحجر	النفعية
السلطة	العلم
العقيدة التي تتجاوز الواقع	العقيدة « العلمية »
التوجه الغائي للفكر	التوجه المادي للفكر
نظرات ستاتيكية للقيم الاجتماعية	نظرات ديناميكية للقيم الاجتماعية
ازلية الحقيقة	نسبية الحقيقة

ومع ان المسلمين الاصلاحيين (مقارنة بالمسلمين المحافظين) كانوا منفتحين على قيم العلم الحديث ومنجزاته ، فانهم لم يحاولوا البتة التكييف المنظم معها . انهم اكتفوا ، في الغالب ، بالتسويات اللفظية ، واتجهوا دائما نحو الموقف الدفاعي والاعتذاري . فبدلا من ان يعيدوا صياغة فرضياتهم بتعبيرات حديثة (كما يحاول الاصلاحيون الرواد) ، اختاروا انتهاج اساليب التبرير التقليدية . طغت الدعاية والمماحكة على مقاربتهم للامور بدلاً من النقد والتحليل .

سعى المسيحيون المستغربون والمسلمون العلمانيون من جهة ثانية ، في درجات متفاوتة من النجاح إلى تكييف تصوراتهم للواقع في ضوء اشكال المعرفة الجديدة . فهم كانوا ، بتحررهم من الروابط التقليدية الى حد ما ، غير مقيدين ،كما كان المسلمون الاصلاحيون، بالتزامات لاتخاذ مواقف مطلقة . وهكذا فان التبريرات يمكنها ان تتخذ اشكالا حضارية (اي علمانية) وليس دينية . انهم اتجهوا الى تبرير المواقف التحديثية وفق منطق التفسيرات التاريخية — هذه التفسيرات التي بدت غير مؤذية من الوجهة الارثوذوكسية لكنها حملت في طياتها مضامين تذهب ابعد كثيراً مما تذهب اليه المواقع الارثوذوكسية .

لنلتفت الآن الى الموقع الاجتماعي والى خلفية كل مجموعة من مجموعات

المفكرين العرب الثلاث الرائدة – العلماء (المحافظين والاصلاحيين) ، المسيحيين المستغربين والمسلمين العلمانيين – ولنر هل كان للوضع الاجتماعي لكل فئة تأثير على توجيهها النفساني ونمط تفكيرها .

العلماء

انتسب العلماء في مصر الى الطبقات الدنيا وجاء معظمهم من القرى ومن الطبقات الافقر في المجتمع المديني . وفي الهلال الخصيب ، فان عددا كبيراً منهم انتسب الى الطبقات الاقتصادية العليا ، وجاء العديد من عائلات مشهورة وعريقة . كان لهذه الاختلافات في الاصول الاجتماعية، تأثير على ادوار العلماء في مجتمعاتهم .

لكن تكوين هذه الفئة الفكري – تدريبا وتعليما – هو نفسه في مصر والهلال الخصيب ، وهو التدريب والتعليم اللذان كلاهما تبدلا قليلا في القرن التاسع عشر عنهما منذ ايام الغزالي في القرن الثاني عشر . استند هذا التعليم إلى اربعة محاور أساسية : القرآن ، الحديث ، الشريعة ، قواعد العربية ، وكانت كل الموضوعات الاخرى مرتبطة في صورة مباشرة او غير مباشرة بالمحاور الرئيسية الاربعة .

ان تمرس العلماء بالعلوم التقليدية سلحهم بمهنة وبسلطة لكسب العيش كما أضفى عليهم وظيفة اجتماعية ودينية ومكانة في المجتمع . فان العلماء شكلوا ، كفئة اجتماعية ، الى جانب الجيش وموظفي الدولة ، واحداً من اكثر التنظيمات الهرمية أهمية في المجتمع .

اشتمل دور العلماء على مدى واسع من الوظائف ، اذ كانوا بمثابة قادة المجتمع في القرى والمدن الفقيرة لأنهم كانوا يضطلعون بمعظم الواجبات المهمة . كانوا يعملون قضاة ويقومون بالتوجيه الديني والسياسي ايام الجمعة ، ويعلمون الصغار ويعقدون الزواج ويصلون على الموتى . انهم مثلوا قوة النظام والاستقرار وكانوا اشد مؤيدي الوضع الراهن ولعبت الفئات العايا منهم دورا مهما في الحكم ومنهم من استحوذ على سلطة مهمة كأصحاب الطرق الصوفية .

كان الاتجاه الطبيعي ، السياسي والفكري وللعلماء اتجاهاً محافظاً . وتستمد نزعتهم السياسية المحافظة جذورها من الفرضيات اللاهوتية للاسلام التقليدي وكان ينظر الى علاقة الانسان بالله على أنها ، في الأساس ، علاقة السيد بالعبد ، وعكست هذه العلاقة نفسها في خضوع المواطنين لحاكمهم . وهكذا لم

تكن سلطة السلطان او « الخديوي » المطلقة على أتباعه موضع ادنى تساؤل من وجهة العلماء . وكان ينظر الى دعوات الحكومة الدستورية والديموقراطية البرلمانية في ريبة اذ انها لم تكن تنتهك ما جاء في « القانون » بل كانت ادوات صممت لتقويض السيادة الاسلامية .

واذ دامت الأرثوذوكسية الرسمية قوية سياسياً ، دام موقف العلماء مستقيماً لا يساوم : ان الخلافة تجسد السلطة الزمنية كلها وهي مصدر الشرعية الوحيدة في المجتمع والدولة . كان ينظر الى شخص الخليفة من زاويتين : فهو كخليفة محمد وامام المؤمنين في دار الاسلام ، وكذلك السلطان ، وباديشاه الامبراطورية العثمانية . وكان « ظل الله على الأرض » الذي استمد سيادته من الله مباشرة وليس من الناس . أما الناس (أي الرعية) الذين عليهم واجب التسليم المطلق لله ، فانهم كانوا ملتزمين لخضوع مماثل غير مشروط للخليفة . وهكذا اعتنق العلماء نظرية الحكم المطلق التي لم تشبه كثيراً نظرية حق الملوك الالهي الأوروبية بل تلك التي استعملت من قبل الكنيسة الروسية الأرثوذوكسية لتبرير حكم القياصرة المطلق . وقبلت المؤسسة الدينية هنا ، كما في روسيا ، الخضوع الكامل للمؤسسة الحاكمة في مقابل اعتراف الأخيرة بحقوقها وامتيازاتها في النظام الاجتماعي .

حافظ العلماء كطبقة ، على وحدة نظرتها الى الأمور بتأكيد الأسس العقائدية الجزمية للحقيقة الاجتماعية . وطوع الموقف النفسي الذي نجم ليكون متناغماً مع نمط حياة الرعية الذي لا يقيم وزناً للزمن .

فما دامت وتيرة الحياة على حالها فان الافراد والجماعات يقبلون بحياتهم وأوضاعهم من دون سؤال أو احتجاج. وساهمت الطريقة التقليدية الراسخة لمواجهة مصاعب العيش ولنقل الحكمة الموروثة في كبت النزعة الفردية وكبح ادراك الذات المستقل . حافظ هذا الموقف على نمط فكري لا يطرح اي امكان لرؤية الشيء نفسه في اكثر من وجهة واحدة وبقي اطار المعرفة التقليدي محتلاً مركز الوعي الجماعي وكان العلماء يعلنون في شكل غريزي أن السماح بمبدأ التساؤلات سيمزق حتماً وحدة النظرة ومعها الاستقرار الداخلي والاجتماعي . لهذا عارضت غالبيتهم في شدة طريقة التفكير الجديدة التي دعا اليها المصلحون والتحديثيون. والى ذلك، فان هذا الموقف ينسجم مع مصالحهم كطبقة . ان اي اعادة صياغة اساسية للمبادىء الأساسية او لطرق التفكير في شأن المسائل العقائدية لم تتضمن فقط مجرد استقدام تجديد خطير وانما تبني مواقف تعكس حتماً قيماً وتقرب الأرثوذوكسية من الاسلامية. وهكذا فان حركة الاصلاح الاسلامي ساهمت، بقيادة الأفغاني وعبده ، والى مقدار ما نجحت ، في تقويض نظام العلماء الفكري ،

وبالتالي في تقويض موقفهم في المجتمع .

ان انزعاج العلماء والمحافظين ليس فقط من قوى التغيير الخارجية بل ايضاً من جهود علماء الاصلاح في الداخل ، دفع هؤلاء الى اتخاذ مواقف متطرفة . ووجه هذه المواقف تعبيرها القوي على الصعيد السياسي ، في مفهوم الوحدة الاسلامية التي عارضت المفهوم العلماني للقومية . وبموجب مفهوم الوحدة الاسلامية فان المسلمين اخوة بصرف النظر عن انتمائهم القومي وبالتالي ليس من فارق بين العربي والتركي والمصري والأفغاني والأندونيسي . وتشير الوحدة الاسلامية ، كما تصورها المحافظون ، الى امة اسلامية تجمع العالم الاسلامي من مراكش الى آسيا الوسطى ومن البحر المتوسط الى اندونيسيا (١٠) .

لم يكن لدى المحافظين ، عكس الاصلاحيين ، ناطقون بارزون باسمهم ، ولم يتخذ موقفهم الايديولوجي شكل تعبير ايديولوجي ، بل توجيه سياسي . وشكل انبعاث الخلافة في السلطة العثمانية في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر ، العنصر الحاكم في هذا التوجيه .

يعود عجز العلماء المحافظين عن التعبير عن ايديولوجيتهم في صورة منهجية الى اعتقادهم ان لا ثمة جديد ممكن ان يقال . وهكذا انصبت كل الجهود على تكرار الحقائق القديمة بلغة تقليدية . وخلال الفترة انتجت اعمال ضخمة على ايدي المحاورين المحافظين طرحت فيها موضوعات تقليدية معروفة وفسرت وشرحت في صورة مسهبة . انما هذه الأعمال تجنبت ، في عناية فائقة ، اي مشكلة تكون فيها نكهة « تحديثية »(١١) .

عبّر العلماء عن انفسهم بلغة واسلوب صمما لحجب وقائع الحياة اليومية من عقل المؤمن . وعلى هذا ، طرحت جانباً الاهتمامات الملموسة بالوجود ، واقيم حاجز للحفاظ على الطلاق بين لغة التخاطب اليومية وبين اللغة العربية الفصحى . اصبحت اللغة في ايديهم عنواناً للمكانية السامية ، واداة للسيطرة ، وكانت عامل تكريس لاحتكارهم المعرفة الخفية والنصوص المقدسة .

ومع ذلك ، فان التوتر بين العلماء والمحافظين والاصلاحيين ، لم يصل البتة الى نقطة الفراق . وكما سنرى ، ظلت المفاهيم الاصلاحية فقط راسخة في الأرضية التقليدية . وكان الفارق الأساسي ، كما سنرى ، هو اختيار الاصلاحيين صياغة رد عقلاني للتحدي الفكري والسياسي الآتي من الغرب . وحاولوا في معرض الوصول الى ذلك ، تجاوز كل المحافظين ورسميتهم والتكيف مع الحضارة الحديثة . اما المحافظون، فكانوا يرون ان ذلك لا يمكنه ان يتم من دون الخضوع للغـرب .

المثقفون المسيحيون

يمكن أن يبدو الحديث عن عربي مسيحي تناقضاً في الالفاظ . لكن الحقيقة هي ان المثقفين المسيحيين العرب لعبوا دورا رئيسياً في النهضة العربية وتركوا اثراً عميقاً في حركة التحديث العربي .

كانت السمة الحاسمة لكل المثقفين المسيحيين والتي ميزتهم عن زملائهم المثقفين المسلمين العرب وحملتهم وزر القيام بدور خاص في نهضة القرن التاسع عشر ، هي كونهم غرباء في المجتمع الاسلامي في المعنى الحقيقي والعميق للكلمة .

ان كون الانسان عربيا مارونيا او ارثوذوكسيا او بروتستانتيا يضعه فورا في علاقة سلبية مع محيطه . وكان الحكم العثماني ، للعربي المسيحي ، يتمثل حكما اجنبيا اكثر مما كان يعنيه هذا الحكم لزميله العربي المسلم واذ تاق المسيحيون أن يحرروه يوما بواسطة فرنسا ، او بريطانيا ، او اي دولة اوروبية اخرى . وكان المسيحيون في معظم المناطق باستثناء جبل لبنان ومدينة بيروت ، يشكلون اقلية بين السكان . وكانوا مضطهدين في اثناء الحكم التركي لمجرد كونهم مسيحيين . فكنا نجد ان على اي شاب مسيحي يتمتع بشيء من الثقافة ، ان يتجاوز حواجز التمييز والعداء حتى يستطيع أن يشق طريقه في الحياة .

اشترك المثقفون المسيحيون جميعا في شيء واحد على الاقل هو التجربة المرة بالاحساس بانهم مقتلعو الجذور . واتخذت هذه الحركة في سوريا ولبنان وفلسطين اتجاها متميزاً : من القرى الى المدن الكبيرة ، من الداخل الى الساحل (الى بيروت في الدرجة الاولى) ، ومن هناك الى مصر ومن بعد الى اوروبا واميركا .

هاجر المسيحيون ليس فراراً من الاضطهاد والمهانة فقط ، بل لاسباب اقتصادية ايضاً . كانت الدوافع التي حدت المسيحيين على الهجرة ، حتى الاعتبارات السياسية منها ، تختلف عما هي لدى امثالهم من المسلمين . لم يكن بين البيئتين الاسلامية والمسيحية اي رباط حقيقي او دائم . وبالتالي فان المسيحي برغم كونه جزءاً من هذا المجتمع لا يستطيع ان ينمي شعور الولاء ذاته للخلافة العثمانية كمواطنه المسلم وكان الشكل الوحيد للولاء الذي عرفه هو التوق الى قريته الاولى والشوق الى عائلته ، والاحساس بالتضامن مع ابناء الطائفة . ثم الشكل الاخر للولاء المستند الى العاطفة القومية ، ظهر في مرحلة متأخرة .

شكل المثقفون المسيحيون طبقة اجتماعية غير ثابتة وغير مرتبطة بغيرها انما حريتهم ، كذلك موقفهم العقلي ، كانا كلاهما خاضعين لتأثير الظروف

التي نموا وعملوا في ظلها . فهم بسبب نمط معيشتهم المحفوف بالمخاطر ، اتجهوا نحو وضع أهمية قصوى لقيم البقاء وللفضائل المرتبطة به . عمل القليلون من المسيحيين في الادارة العثمانية العامة او سافروا الى مصر في حين اتجه اخرون ناحية العمل الحر او الصحافة او هاجروا الى العالم الجديد . وتحول بعض الموارنة والارثوذوكس الى المذهب البروتستانتي ، اما بدوافع انتهازية واما بفعل حقيقي . وعملوا في الارساليات البروتستانتية كمدرسين ومترجمين واداريين .

اختلفت نظرة هؤلاء المسيحيين ، العقلية والسيكولوجية ، اختلافا حادا عن نظرة معاصريهم من المسلمين الراسخين عميقاً في بيئتهم الاسلامية . والمسيحي ، المستأصل من جذوره والعامل على هواه ، لم يكسب فقط بعدا عن هذه الخلفية التقليدية ، بل دخل فجأة ، وربما على غير توقع ، عالماً جديداً كلياً من الحياة والتجربة . كان على المسيحي ان يعتمد على مصادره الخاصة ، وان يطور قواه بنفسه ، وبالتالي ان يجرب مواجهة العالم بطريقته الخاصة . كانت حياته بمثابة مشروع تجاري تحدد شكلها التحديات التي يطرحها الوجود .

من ناحية كان من المحتم على المسيحي العربي المتعلم والواعي ، ان يرى الحياة والمجتمع من زاوية خاصة . كان من المستحيل مثلا ، ان يحافظ لمدة طويلة على التزامه العادات والقيم التي يؤمن بها المجتمع المحيط به ، اذ كانت القيم الجديدة – النجاح ، الانجاز ، المبادرة ، التنافس – والغريبة عن بيئته ، كامنة في اعمال نمط حياته الجديدة وقراراته .

عن حالة الوجود التي عاشها المسيحي نجمت ايضاً صفة مميزة له تمثلت في الاتجاه القوي نحو العقلانية . وعبرت هذه الصفة عن نفسها بقبوله المتلهف لنظريات العصر العلمية والاجتماعية . كان الابتعاد عن المفاهيم التقليدية وتبني وجهات النظر المعاصرة اسهل نوعاً على المسيحيين المثقفين غير المتصلين بالمجتمع ، مما كانا على المتعلمين من الشباب المسلمين ، اذ لم تكن هناك قيود ذهنية او اجتماعية تقيد المسيحيين كما بالنسبة الى المثقفين المسلمين الصاعدين .

احتوت ميول المسيحيين العقلانية بذور التمرد على كل اشكال الفكر المطلق والغيبي . ولم يكن المفكرون المسيحيون ، في هذا المضمار ، خاصة الصحافيين والناشرين ، مجرد مراقبين سلبيين ، بل كانوا مفكرين متمردين لعبوا دورا مهماً في تجذير الفكر المعاصر . فلم يكن غريباً ان يبدو هؤلاء المفكرون المسيحيون امام المسلمين المتمسكين باهداب دينهم وخاصة العلماء ، ليس مجرد مجددين بل مفسدين للتراث وللقيم التقليدية. وقد تضمنت اقوالهم . والطريقة التي قالوا بها هذه الاقوال ، اكثر من مجرد انتهاك للعادة . كان هناك تجاوز . ونوع من الهرطقة .

وثورة تلوح في الافق .

كان المسيحيون المتعلمون مهيأين بكل قلوبهم لتبني حضارة اوروبا الحديثة . واذا لم تكن هناك اشياء اخرى ، فمن الطبيعي ان عدم استقرارهم الاجتماعي وبالتالي نمط استجابتهم وفكرهم ، حبذا الدفقة المجددة والامتصاص النهم للافكار الجديدة الآتية من الغرب . وكان هؤلاء بمثابة الطليعة الطبيعية للتغير ، لانهم شكلوا الطبقة الاقدر على الاستجابة للقوى الجديدة وتكثيفها وفقاً لحاجاتهم . وبالفعل ، ادى المثقفون المسيحيون العرب اكثر مهماتهم اهمية في المجتمع العربي الاسلامي من خلال كونهم مفسرين للغرب ومبشرين بقيمه .

ان الطبيعة المميزة للمنطلق المسيحي في التراث العربي تكمن في التوجه العلماني . اذ ان الادب العربي ، من خلال المنظار المسيحي ، بدا في حلة جديدة ومفعمة بالنشاط جعلت من الممكن تحليل هذا الادب وتقييمه وفق المقاييس الجمالية والادبية . فوضع العامل الاسلامي الديني جانبا وتركز الاهتمام على التركيب والاسلوب . ويشهد عدد المؤلفات النحوية والشعرية التي نشرها كتاب مسيحيون أبان هذه الفترة على هذا الاهتمام المسيحي النموذجي . ويمكن المرء ان يقول عن اللغة العربية انها تمددت بالفعل في القرن التاسع عشر بتأثير مجموعتين رئيسيتين: أدباء الهلال الخصيب (لبنان في شكل رئيسي) أي المسيحيين ، والمترجمين المصريين للمؤلفات الاوروبية .

نحا الادب منحى أنسانياً بارزاً نتيجة مساهمة المسيحيين . وكان من تأثير الادب الاوروبي على العقول والاذواق للمثقفين المسيحيين ان شكل عاملا مهماً في هذه العملية. ويجب الاّ يغرب عن البال ان المسيحيين كانوا ردحا من الزمن، من المستقبلين الاساسيين للثقافة الغربية وكانوا اول من سافر تكرارا الى اوروبا الامر الذي جعلهم مطلعين اطلاعاً مباشراً على الحضارة الاوروبية . لهذا كله ، كانت التأثيرات التي شكلت الخيال الادبي الصاعد، ووجهتهغربية ، في شكل كاسح من حيث خصائصها.

فلم يكن ممكنا اذاً ، ان تتم علمنة الادب العربي كليا بواسطة حركة الترجمة من المؤلفات الاوروبية . والمساهمة المسيحية المتميزة تتمثل في تحويل الذوق والابداع الادبيين عاطفياً وفكرياً ومن داخل . وينعكس ذلك في الانتقال من منظور خاضع لقوة تفوق الادراك البشري الى منظور يحتل فيه الانسان وظروفه مكانة رئيسية . واكتسب الادب امكان ان يصبح واسطة الوعي الاجتماعي والجمالي في حين كان اداة للطقوس والاحتفالات فقط .

وفضل المثقفين المسيحيين يقوم على ان اشكالا وقيم وعي جديدة قد نمت الى جانب العلمانية الانسانية الناشئة . كما ، من وجهة اللاانتماء الوجودية ، ولد

تقرير خاص لقيمة الفرد . وعلى الصعيد الاجتماعي والسياسي ، فرضت العقيدة الليبرالية استجابة شديدة .

وفي معرض تطور الوعي الاجتماعي والسياسي بين الكتاب المسيحيين ، برزت ، بالتدريج ، فكرة القومية العلمانية . وان الشكل الوحيد الممكن للتنظيم السياسي ، من الوجهة المسيحية ، يجب ان يستند ، بالطبع ، الى المبدأ القومي لا المبدأ الديني . ان فكرة الدولة الثيوقراطية (التي بني عليها المجتمع العثماني) لم تكن غير مطابقة « العقل » « والتقدم » والعالم الجديد فحسب بل كانت متعاكسة مع الادراك الجديد للتاريخ العربي وللهوية العربية وفي المقابل طرحت العروبة نفسها كمبدأ للعربي السياسي الجديد بغض النظر عن دينه . وان ما اثبته هذا الشعور الذي حركه المسيحيون في موضوع متزايد ، كان ان الدين المشترك لا يكون بالضرورة مصيراً مشتركا ، وان العروبة تعبير عن نفسها بمصالح وولاءات تتجاوز تلك التي يلدها الدين . ان العروبة هي نقيض العثمانية وفي معنى آخر نقيض الوحدة الاسلامية .

لكن ادراك النتائج الكاملة المترتبة على هذا الخط من التفكير ، كان بطيئا ، فبدا للعديد من المسيحيين المتعلمين ، كما لغالبية المثقفين المسلمين ، ان من الممكن بناء مجتمع علماني عقلاني في اطار الامبراطورية العثمانية باتباع شكل من اشكال اللامركزية السياسية والادارية . وقدمت الملكية المزدوجة في الامبراطورية النمساوية ــ المجرية مثلا مقنعا في هذا السبيل . وربما كانت هذه الاعتبارات السياسية العلمية الاساس القوي للتعاون بين المثقفين المسيحيين المجددين على الطريقة الغربية والنخبة الاسلامية المتعلمة .

النخبة الاسلامية العلمانية

ان تعبير « المسلم العلماني » كان الى الان ، لنا هنا ، مجرد تعبير لتصنيف فئة من الناس تماما كتعبير « المسلم الاصلاحي » و« المسيحي المغترب » وبالتالي يجب ان لا نأخذ هذا التعبير من معناه الحرفي . المقصود بقولنا « المسلم العلماني » هو تمييز اولئك المثقفين المسلمين غير المندمجين مباشرة في حركة البعث الاسلامي ، من اولئك المثقفين المندمجين في الحركة اي العلماء المصلحين . وضمت هذه الفئة أفراداً تباينت آراؤهم في صدد المسائل الدينية كثيراً ، لكنهم مع ذلك يشتركون في صفات عريضة ميزتهم عن العلماء من ناحية وعن المثقفين المسيحيين من ناحية ثانية . وهكذا نجد مدى من التباين داخل هذه الفئة ، اكبر مما نجده داخل الفئتين الاخريين . وبالتالي كان هناك بعض من وقفوا قريبين جدا من الموقف الاسلامي

الاصلاحي ، وكان آخرون قريبين جدا من الموقف المسيحي المتجه نحو الغرب ، بينما تمسك آخرون بموقف وسط تقريباً . ويمكن اعتبار النظرة المميزة للموقف الوسطي القاسم المشترك لهذه الفئة ككل .

واكتسب المسلمون العلمانيون صفة خاصة بفضل خلفيتهم الاجتماعية وتعليمهم . وسواء كانوا من مصر او من الهلال الخصيب ، فانهم انتسبوا إلى فئات اجتماعية متصلة ومتأصلة في المدن . ووجدت استثناءات عدة للقاعدة في مصر ، ولكن في سوريا والعراق جاءت النخبة المتعلمة ، كليا الى حد ما ، من المسلمين السنة (سقف الطبقة الوسطى) . كان المصريون وكذلك السوريون والعراقيون عرضة لعملية بناء اجتماعية واحدة تقريباً اذ انهم خبروا انماطاً متشابهة للنشأة ، وكان لهم نظام القيم ذاته ، واخذوا نمط التعليم ذاته .

كان تأثير النزعة التقليدية ملموساً لمساً قوياً في سنوات الدراسة الاولى ، خاصة في الكتّاب ، فطغى القرآن ومبادىء الايمان الاساسية على عقول الصغار . وبعد المرحلة الابتدائية ، شكل التقدم الى التعليم ، وخاصة التعليم ذا النمط الغربي ، تجربة جذورية ومولدة . اما التعليم العالي ، على المستوى الجامعي او المهني ، فكان يتابع في القاهرة ، او بيروت ، او القسطنطينية ، او باريس . كان ابناء هذا الجيل اوائل المسلمين الذين يشهدون تطعيم تنشئتهم التقليدية بالعادات والنظرة العقلية الحديثة . ومن هنا بدأ المسلم المتعلم يحس بالغربة والنفور .

ومع ذلك ، وعبر المقارنة بأمثالهم من المسيحيين ، احس هؤلاء المسلمون الشباب بالأمن في محيطهم ، ذلك بأنهم ولدوا في عالم يعتبرونه عالمهم ، في عالم يحفظ لأبناء طبقتهم الاجتماعية ، احلام الامتيازات والثورة والنفوذ . اما الشعور بالاستئصال الذي كان يملأ المسيحيين المثقفين ، فكان غريباً على المثقف المسلم . ومع كون افراد هذه الفئة ، المسلمين العلمانيين ، خبروا تحركا واسعا ، فان الحركة كانت دائما طوعية تقريباً ، وظلت لحظات النفي موقتة . والحقيقة الأكثر أهمية ، كانت ان الانتقال من دمشق الى القاهرة ، او من القاهرة الى القسطنطينية ، لم يشكل مرحلة هجرة كما للمسيحي ، ذلك بأن المسلم الذي كان يذهب الى الامبراطورية العثمانية او الى مصر ، كان يجد نفسه في نطاق عالم معروف ومألوف . ولم يكن المسلم المنتمي الى « عائلة كريمة » من سوريا او من العراق ، يعتبر اجنبيا ، في مصر ، مثلا ، كما يعتبر المسيحي العربي القادم من البلدين ذاتهما . ان النفي عن منزل العائلة ، بالنسبة إلى المسلم ، بمثابة نزهة عريضة ، وليس اقحاماً بالقوة في المجهول . ان المسلم ، الا في حالات نادرة ، كان يعود دائماً الى بيته ، بينما المسيحي يبقى في المنفى الى الابد في معظم الاحيان .

تأثرت نظرة هؤلاء المسلمين العلمانيين الى النشاط الاقتصادي كثيراً . بموقفهم الاجتماعي وخبرتهم . فلم يندفع المسلم برغم كونه متعلماً وراء الحاجز الاقتصادي في قوة ، كما كان يفعل زميله المسيحي دائماً . بدا المسلم محميا بالروابط العائلية ومحصنا ضد تهديد زميله المسيحي دائماً . ومحصنا . ضد تهديد الفقر المدقع بالمكانة الموروثة . فلم يكن يدير ناظريه الا نادرا . نحو ما هو افضل من الحالة التي ولد فيها والتي كانت عادة حسنة في شكل كاف . وبدا ان اذواقه . حتى بعد تعرضه لاغراءات اوروبا ، لم تتغير . وبدا انه عاجز عن تكييف نفسه مع عالم المال والتجارة . ظل العالم البورجوازي في قيمه المحسوبة والمتبدلة غريباً، بل ، كما سيظهر من بعد ، غير مفهوم لديه . ان روح رجل الاعمال المخاطرة التي اطلقت المسيحي لم تمسه ، وكان عليها ان تنتظر بروز جيل اسلامي آخر لتجد تعبيراً لها في طبقته . ونتيجة هذا ، فشل في اكتساب العادات والمزايا التي نفحت الحياة في انسان العصر الحديث الاقتصادي . ان المسلم العلماني نظر الى العمل ، من منظار المكانة والاهمية الاجتماعية ، وليس من منظار الربح والنجاح . فلم يكن اذاً تفضيله العمل في الحكومة والجيش والقضاء بدلا من التجارة او الصناعة مفاجئاً .

ولم يكن مفاجئاً ايضاً وجود اختلافات بارزة بين المواقف الاساسية للمسلمين العلمانيين والمسيحيين المغتربين برغم التشابه الوثيق في نظرة الفريقين الى الامور الاجتماعية والسياسية . فبقيت دائماً فروقات جوهرية في الموقف النفسي ، والذوق ، والمصالح الاساسية ، والاهداف ، وراء الاتفاق العملي على قضايا محددة والتعاون المخلص في مجالات واسعة .

بينما كان المسلم مطمئناً ومرتاح البال الى محيطه الاجتماعي . كان المسيحي دائماً يعيش صورة القلق الواعي .

احس الاول بانه سيد بيته ، وأحس الثاني بأنه غريب . على هذا الاساس . رأى المسيحيون . ان الشكل الشرعي الوحيد للعمل الاجتماعي او السياسي لا يتم الا بأحداث تغيير جوهري في الانسان والمجتمع .

واضح اذاً ان المسلم العلماني لا يمكنه ان يكون علمانياً بالقدر الذي كانه المسيحي المغترب . فمع كونه لم يسمح بطغيان النظرة الدينية على اسلوبه في مقارنة الامور ، فأنه لم يكن مستعدا لولوج باب النقد الديني الجدي . فتوقفت ميوله العلمانية حيث اصبح غير راغب في التصدي للاصلاح الاجتماعي والسياسي بعيداً عن الاختبارات الدينية .

صحيح ، ان حتى المسلمين ذوي المشاعر الدينية القوية ، قبلوا ، ضمناً ،

فصل الدين عن الدولة ، لكنهم لم يستخلصوا قط النتائج النهائية والضرورية لهذا الموقف .

ان الفارق الاساسي في هذا المضمار ، بين العلمانية الاسلامية والتجديد المسيحي على الطريقة الغربية ، ممكن ان يلتمس في اعتناق المسلمين العلمانيين سياسة اصلاحية معتدلة في مقابل تبني المسيحيين المغتربين لسياسة تحول جذري. وبرغم عدم وجود ثوريين حقيقيين قبل ١٩١٤ ، فان الاسس الفكرية للثورة تم ارساؤها ذلك الوقت ، وكان المفكرون المسيحيون يعبرون عنها اقوى مما كان المسلمون يفعلون . فالكتاب والناشرون المسلمون العلمانيون نظروا نظرة نقدية الى الاوضاع القائمة بغية تحسينها ، وكما فعل آباؤهم نظروا الى النظام الاجتماعي القائم (بمنظار تاريخي) كمصلحة يكمن اصلها الكلي ومعناها في الاسلام وفي المجتمع العربي . وهكذا فان ما ممكن انجازه على صعيد الاصلاح الاجتماعي والسياسي يجب ان يتم من داخل النظام القائم ، ووفق معطيات الاطار العربي والاسلامي الثقافي . ومع ذلك افضى هذا الموقف الى وجود تباينات مهمة في الموقف السياسي لهذا الجيل من المسلمين العلمانيين . أحس البعض ان الحل الوحيد للازمة الاجتماعية والسياسية هو في الالتفاف حول الخلافة العثمانية ودعم الوحدة الاسلامية ، بينما الح آخرون على ان الطريقة الوحيدة هي في القضاء على الطغيان العثماني واستعادة الخلافة للعرب . ورأى فريق ثالث ان الحل الافضل هو في التأليف بين المطامح العربية والوحدة العثمانية ، اي استقلال ذاتي في اطار من اللامركزية .

فهم المسيحيون المغتربون الاصلاح على انه تحويل جذري وفق النموذج الاوروبي ، بينما اعتبر المحافظون ، ان لم نقل المصلحين ، ان الاتجاه التجديدي نحو الغرب ، هو بداية نهاية الاسلام . وفي حين رغب المسيحيون في فتح ابواب التغيير على مداها ، رغب المسلمون المتدينون في اغلاقها كليا . وكان سعي المسلم العلماني الى ابقاء الباب مفتوحا امام التأثيرات التجديدية ، وحرصه في الوقت نفسه على الحفاظ على التراث التقليدي ، نوعاً من التأليف بين قطبي هذا التعارض . الامر الذي ناسب الشباب المسلمين المثقفين تماما فأصبح اهتمامهم الاول التكيف مع متطلبات الحياة العصرية من دون التورط في خلافات عقائدية اساسية . وتمكن هؤلاء الشباب من التمسك بهذا الموقف ، ليس لان النزعة الاسلامية العلمانية كانت في الاساس تسمح بأن تتعايش معاً وجهات نظر متعددة ، بل لان هذا الموقف خدم ايضاً المصالح الاجتماعية الاساسية لهؤلاء الشباب المتعلمين والمنتمين الى عائلات ميسورة . وظهرت هذه الحالة من تعايش المتناقضات

على المستوى النفسي وتم التعبير عنها في طرق عدة : فعلى مستوى التجربة الشخصية لم يحس المسلم المثقف ، برغم كل حماسته لاوروبا ، ابدا بانه بين اهله وهو وسط الاوروبيين . انه مهما اقترب من الغرب ، بدا عاجزا عن التغلب على الاحساس بان الغرب شيء اخر. هذا الاحساس الذي تمكن العربي المسيحي من ان يتغلب عليه في سهولة بالغة . وانعكس هذا الاحساس في الموقف الدفاعي الذي اتخذه المسلمون دائما في صدد تراثهم الاسلامي وهويتهم الاسلامية . وسواء كان متمسكاً بأهداب الدين ام غير متمسك ، كان المسلم المقيم في الغرب ، يتحول الى موقف ايماني ويعود من اوروبا مقتنعا بتفوق الاسلام الطبيعي . كان موقفه الدفاعي يقوده دائما الى موقف عقلاني هجومي تمثل في المجادلات العنيفة والدفاع عن المعتقدات الاسلامية التي اشتهر بها المسلمون الذين تعلموا في الغرب .

وعلى صعيد آخر ، خرج المسلمون العلمانيون بنظرية تاريخية اسدت للعرب والاسلام دورا مهماً وحاسماً في انبعاث اوروبا الثقافي في القرون الوسطى . اصبح الاقتراض من الغرب مجرد استرداد لما كان اعطي اياه سابقاً . وثبت ان لهذه النظرية فائدتين : من ناحية بررت هي الاستعارة ومن ناحية لطفت الشعور بالنقص الذي احس به المسلمون تجاه تفوق اوروبا الواضح في الثقافة والقوة .

اعتبر المسلمون العلمانيون انفسهم الحكام الطبيعيين في الشؤون ذوات الصلة بالعلاقات مع اوروبا ، كما رأوا انفسهم الناطقين باسم النهضة ، وتصوروا انهم افضل حماة للمصالح الحقيقية للمجتمع ، واعتبروا ، تلقائياً ، ان مصالحهم الطبقية هي مصالح المجتمع بأسره .

يجب ان يكون واضحاً الان ان النخبة الاسلامية المتعلمة قد دفعت لتكون او لتلعب دورا خاصاً في النهضة العربية يتمثل في كونها عامل وساطة لتكييف الاتجاه نحو الغرب الذي تزعمه المسيحيون وتكييف النزعة الاسلامية التقليدية كما رفع لواءها ودافع عنها المصلحون والمحافظون على المسلمين على حد سواء . اننا نلمس ، في تتبعنا للتطور الداخلي وفي المواقف التي اتخذها المسلمون العلمانيون في صدد التحدي الآتي من الغرب ، آثار بعض الخطوات الرئيسية التي انطبعت في عملية التغيير الفكري والاجتماعي المميزة لهذه المرحلة بطولها . كان هذا الجيل الاسلامي الاول يواجه في شجاعة مسألة التغيير ويرغم على ان يعالجها على مستوى المجتمع ككل .

وبرغم التصاقهم الحقيقي بخلفيتهم التقليدية ، شرع المفكرون المسلمون التقدميون في هذا الجيل يفقدون حميتهم الدينية وينسلخون عن قواعدهم التقليدية .

وبات موقفهم من العقيدة الاسلامية والشعائر الاسلامية باردا غير مبال ان لم نقل شكوكيا . كان الاسلام لهم ، يتحول في بطء من كونه ديناً مليئاً بالمعاني الى رمز للهوية الواحدة والتماسك . وبواسطتهم تحولت النزعة العقلانية التي سمح اسيادهم العلماء الاصلاحيون ، باستعمالها كأسلوب ، بالتدرج ، الى اطار ذهني ثابت (مع انه لم يكن في يوم منسقاً في شكل كامل) . لكننا يجب ان نذكر ان العلمانيين من المسلمين لم يتخذوا صراحة ، حتى في اكثر مواقفهم تقدماً ، اي عادة راسخة او اي معتقد لا في ذلك الوقت ولا في اي مرحلة لاحقة بل اتسموا بنزعة محافظة عميقة .

واخيرا ، فان المضامين التجريدية والنظرية للدين كانت ، من وجهة المسلمين العلمانيين ، ذوات اهمية من حيث كونها نظرة على الانسان والمجتمع . فهم ، مثلا ، لم يطرحوا على المستوى الاخلاقي مشاكل العالم والانسان عبر لجوئهم الى التعابير الدينية كما الحال مع المفاهيم المسيحية للمأساة والخطيئة .

ويبدو ان مشكلة الشر لم تطرح في شكل جدي . فاتخذت العلمانية الاسلامية لنفسها موقفا خاصاً قبل بالمعطى تلقائياً ودون تساؤل . انها حيال الالم والظلم اللذين ينفرد بهما الواقع الاجتماعي لم تنظر اليهما في اطار اجتماعي ، بل نظرت اليهما كحقائق انسانية مجردة . كذلك لم يستطع الموقف العلماني الاسلامي ان يقدم مبدأ يمكن بواسطته اضفاء اهمية على هذه الحقائق بحيث ينظر اليها في اطار اقتصادي سياسي . لقد كان للغموض الوجودي (او البراءة) في النزعة العلمانية الاسلامية مغزى عميق على موقفها من الاسلام كنظرة شاملة على العالم . ونيتشه حث يوماً مواطنيه الاوروبيين على القيام بتشريح ذاتي للمسيحية بغية تحرير اوروبا من قبضتها . هذا التشريح الذي كان يمكن المسلمين العلمانيين القيام به ، لم يكن في الحسبان .

الفصل الثاني

الأسس النظرية للنزعة الاصلاحية في الاسلام

التوجهات الاساسية

تحدد الفكر الاسلامي الاصلاحي بمنطلقاته التقليدية (١) . واشترك جميع قادة حركة الاصلاح الاسلامي في ادراك الحاجة الى التغلب على القصور الفكري والروحي للنظرة التقليدية للاسلام (٢) ، لكن الوجه الايجابي لهذا الادراك ظل محدودا بافقه ووثيق صلته بالواقع . وكانت الخطوة الاولى في هذا الطريق الانتقال من الطاعة العمياء للتفسير التقليدي الى مقاربه جديدة واكثر تحرراً (٣) . ادى هذا بالضرورة الى وضع التحليل العقلاني (التمحيص) كشرط سابق للتفسير . لم يفتح هذا الباب امام اعادة اعتبار مبدأ التقييم المستقل (الاجتهاد) فقط بل هو طرح تساؤلا عن سلطة الهيئات التقليدية الراسخة . اعطى هذا الانتقال حافزا قويا لحركة الاصلاح ، كما انه قوض وحدة النظر التقليدية .

كان جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ابرز شخصيتين موثرتين في حركة الاصلاح الاسلامي ولعب محمد رشيد رضا دورا حاسما في نشر افكارهما (وكذلك افكاره) في مجلته الشهرية « المنار » التي ربما كانت اكثر الحوليات الاصلاحية اهمية في العالم الاسلامي لمدة خمس وثلاثين سنة . ومن بين الناشرين المهمين للفكر الاصلاحي ، كان المصري عبد الله النديم (١٨٤٤ — ١٨٩٦) واللبناني عبد القادر المغربي (١٨٦٧ — ١٩٥٦). وكان الشيخ طاهر الجزائري يمثل الروح الرائدة للنزعة الاسلامية الاصلاحية في سوريا .

يجب التشديد منذ البدء على ان حركة الانبعاث الديني التي قادها الافغاني وعبده لم تضع العقيدة موضع تساؤل . كان الحافز الاساسي للاصلاح نابعاً من التحدي الذي طرحه الغرب على المجتمع الاسلامي . وكان هدف الاصلاح حماية المجتمع

الاسلامي بالاستجابة للتحدي الغربي بطريقة «ايجابية» . لذلك كافح لاعادة تأسيس الحقيقة الاسلامية وتقويتها من دون تعريضها للنقد الحر .

بعض الكتاب قارن حركة الاصلاح الاسلامي بالثورة البروتستانتية ، وعبده بلوثر (٤) . ليس هناك ابعد عن الحقيقة من هذه المقارنة . كانت النزعة الاصلاحية في الاسم ارثوذوكسية متجددة ، ولم تكن دعوة عبده لاعادة صياغة العقيدة ، بل للرجوع الى الاسلام «الصحيح» فلم تشابه هذه الحركة ، في بعض جوانبها الفلسفية ، البروتستانتية ، بقدر ما شابهت بعض اوجه الخط التومائي الجديد في كاثوليكية القرن العشرين. مرة اخرى نقول ان المقارنة يجب ان ينظر اليها في حدود ضيقة ذلك بأن الفكر الاصلاحي ، من الناحية العقائدية والمنهجية ، استوحى في الدرجة الاولى القضاة وعلماء الفقه الاسلامي في العصور الوسطى (٥) .

وهكذا ليس مفاجئاً ان هجمات العلماء المحافظين على حركة الاصلاح لم تشكك جدياً في المقاصدية العقيدية للاصلاحيين . ففي اطار العقيدة ، انحصر التجديد الذي دعا اليه المصلحون في المجالات الشكلية والاجرائية . وكان من الصعب على اكثر علماء الازهر محافظة ان يجد خطأ في الصياغة الآتية للعقيدة الاسلامية كما وضعها رائد العلماء الاصلاحيين في سوريا (ربما ، باستثناء اسلوبها القائم على السؤال والجواب) :

«س — ما معنى الاسلام ؟

ج — الاسلام هو الاقرار باللسان ، والتصديق بالقلب ان جميع ما جاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق وصدق .

س — ما اركان العقيدة الاسلامية : اي اسسها ؟

ج — اركان العقيدة الاسلامية ستة وهي : الايمان بالله تعالى، والايمان بملائكته ، والايمان بكتبه ، والايمان برسله ، والايمان باليوم الآخر ، والايمان بالقدر» (٦) .

لم يعبر عن الرسالة الاصلاحية بتفسيرات فلسفية لافكار جديدة بل في صورة رئيسية بالشكلين التقليديين لعرض الافكار: الرسالة الدينية والكراسة التبريرية .

ان الرسالة الدينية ، في بنيتها واسلوبها ، هي في الاساس امتداد عصري لعلم الكلام في القرون الوسطى ، لكنها تختلف في روحها اذ الانسان يحس أكيداً لدى قراءته لكتابات عبده والجزائري بعاطفة مستوية خلف الاسلوب الشكلي الرصين فيلاحظ ، مثلا ، ان هناك هدفاً وراء المواقف المألوفة المستندة الى النصوص التقليدية ، وان هناك تلمسا لتأليف جديد . بهذا الجهد فقط حقق الفكر الاصلاحي

اسمى اعماله ومارس اوسع نفوذه .

والجانب التبريري في الادب الاصلاحي كان اكبر حجماً . كتب هذا الجانب من مواقع دفاعية لكنه كان دائماً يتخذ مواقف هجومية . كان هذا النمط التبريري يصرف معظم جهوده متمسكاً في صلابة بالاسس التي انطلق منها ، رافضاً ان يمتحن فرضياته الاساسية . كان محكوماً على هذا الجهد التبريري ان يعاني من نقص في الرصانة التي اتسمت بها المؤلفات الدينية الافضل للعلماء والاصلاحيين . لقد اخفى التحدي روحا جبانة وقيد البيان العقل . فليس صعبا ان نرى الاصلاحيين المسلمين كمدافعين عن الاسلام ، قد تسلموا مهمة لم يكن معظمهم اهلا لها . لكن العلماء كانوا الناطقين الرسميين الوحيدين باسم الدين .

مقولات الاصلاح

حدد الافغاني المشكلة بايجاز بليغ حين قال : المجتمع الاسلامي مريض وخلاصه يكمن في الاسلام . «كل مسلم مريض ؛ دواؤه في القرآن » (٧) . قدمت هذه العبارة تعبيراً واضحاً لفرضية مسيطرة في النزعة الاصلاحية في الاسلام فقد فسرت بجملة واحدة سبب الداء السائد وحددت دواءه . تمثل الداء على الصعيد الذاتي ، بفقدان الايمان ، وعلى الصعيد الموضوعي ، بالانحلال السياسي . لم يؤكد المعيار الذي استعمل لتحديد العلاج على النقد والحقيقة بل على القوة والنجاح . ان احراز القوة وتحقيق النجاح لا يؤديان فقط الى وضع اجتماعي وسياسي سليم ، بل ويتضمنان كذلك تحولا داخلياً ، هذا التحول الذي يكمن مفتاحه في القرآن .

اعطى ربط الانحلال السياسي بالانحلال الديني حركة الاصلاح الاسلامي سمة النهضة السياسية والانبعاث في وقت واحد . وهكذا شددت النزعة الاصلاحية القوى ، خلافاً لما اعتقده الاجانب وغير المؤمنين ، ان اصل الانحراف الاجتماعي والسياسي في المجتمع الاسلامي ليس في الاسلام بل في المسلمين . اغلق هذا القول الباب بوجه نقد العقيدة ، ووضع العاماء كناطقين رسميين باسم الدين ، في موقع القيادة . وهكذا ، باعتبار المسلمين مخطئين ، تعززت سلطة العلماء فانتحلوا دور قيادة حركة التغيير .

ركزت الحركة الاصلاحية على الجهد المحافظ والبعيد لارجاع المؤمنين الى الصراط المستقيم . ويفسر هذا كذلك التأكيد على مبدأ الفهم الصحيح للاسلام . كان الاسلام ، في جوهره ،سليماً كما كان دائماً، لكن فهم المسلمين له كان خطأ :

وهكذا فان « ما تراه اليوم في المسلمين من التقهقر ليس من حقيقة دين الاسلام بل من جهل المسلمين » (٨) .

قال رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣) (٩) في الجيل الماضي ان العلماء يشكلون الفئة الوحيدة القادرة على نقل التعليم الجديد الى الجيل الجديد . وهذا يعني ان المعرفة الاوروبية يجب ان تمر عبر العلماء وانهم يجب ان يشرفوا على تعليمها . لم تكن المقارنة بين انحلال الاسلام وصعود اوروبا ، للطهطاوي ومعاصريه ، نذير تهديد كما كانت للافغاني وزملائه . كانت اوروبا ، في نظر الطهطاوي ، مصدر امل اكثر من كونها مصدر تهديد . فاقترن الاعجاب بالحضارة الاوروبية ، الذي طغى على كتابات الطهطاوي ، مع روح الثقة بالنفس المستندة الى الايمان بان الاسلام ، برغم كونه متخلفاً ، قادر على اللحاق باوروبا المعاصرة . رفض الطهطاوي الفكرة التي تقول بوجود الفساد الداخلي الذي يعمل في قلب البنيان الاجتماعي ، واعتقد ان استعارة العناصر الصحيحة من اوروبا كفيلة بحل المعضلات التي تواجه الاسلام . اما بالنسبة الى الافغاني وتلامذته ، فلم تكن المسألة تنتهي بالاشارة الى كيف هي الاستعارة الحكيمة من الغرب لان مهمة العلماء هي الانقاذ في وضع من التحطم المحدق .

رأت الحركة الاصلاحية في الاسلام ان العالم الاسلامي يخوض رحى صراع حاسم مع اوروبا . لهذا حاولت ، في وعي مرات ومن دون وعي مرات ، ان تبني قيادتها على اساس من السلطة السياسية ذلك ان معالجة المرض الذي ابتلي به المجتمع تتطلب الوصول الى مواقع السلطة . ومن هنا كانت التحذيرات الرؤيوية من كارثة محققة ما تعب الافغاني وعبده من تكرارها . تحدد دور العلماء في ضوء خلفية من الانهيار السياسي : داخليا ، اصبح العالم الاسلامي مجزءا ومقسما في شكل استنزف معه قوته وحطم ارادته في القتال . والآن تعرض للتهديد ، بل وقع فريسة للاستغلال الاوروبي . ان المصالح الاوروبية في العالم الاسلامي استفادت استفادة كاملة من استمرار انحلال المسلمين وتقهقرهم .

وهكذا رأت النزعة الاصلاحية في الاسلام انها تعمل « لاحياء الرابطة الدينية وتدارك الاختلاف الذي وقع في الملك بتمكين الاتفاق الذي يدعو اليه الدين »(١٠) ولم تسند « حقها » في القيادة إلى اسس برغماتية فقط بل الى ادعاءات الشرعية الدينية المستمدة من « الشارع الاول » النبي محمد نفسه (١١) .

كان التأثير العميق للنزعة الاسلامية الاصلاحية على النهضة الفكرية خلال هذه الفترة نتيجة مباشرة لمنجاحها في ترسيخ اسس قيادتها . تم ذلك في مصر جزئياً بمساعدة الفئات المحافظة الراسخة في الدوائر العامة . كان تأثير المصلحين

الاسلاميين المتواصل على الحياة السياسية والاجتماعية في مصر حتى قيام الثورة في ١٩٥٢ ، اقوى من اي عامل اخر بمفرده .

ولكن برغم نزعته الحيوية كان الفكر الاصلاحي ، في الاساس ، مضاداً للثورة في توجهها الاجتماعي والسياسي . ارسى هذا الفكر الاعتقاد ان في الامكان تطبيق نظرية الاصلاح في فعالية بموافقة النظام القائم وتأييده (١٢) . وبرغم معاداة المصلحين للخديوي وللبريطانيين ، اداروا هم ظهورهم للمعارضة الجذرية المنظمة ، وبدا انهم يعانون من الخوف الغريزي ذاته الذي تملك اسلافهم من القضاة وعلماء الدين في القرون الوسطى الذين حرموا الثورة وان كانت ضد « حاكم طاغية » لكن الانغماس في الامور السياسية لم يفسح للهروب او التملص لهذا وجد القادة المصلحون انفسهم دائماً متورطين في الصراع السياسي ، لكن موقفهم ما كان جذرياً بل كان معاديا او غير متعاون . وفي التحليل النهائي ، كانوا يعتبرون الاشخاص اهم من الافكار ، والوصول الى التسويات ليس صعبا .

لم يكن في استطاعة العلماء ، بحكم وظيفتهم في المجتمع ، سلخ انفسهم عن النظام الاجتماعي القائم في مصر او في الهلال الخصيب . حتى لو كانت عواطفهم مع المعارضة الوطنية (كما في مصر) لم يستطيعوا ان يخلصوا انفسهم كلياً من النظام القائم . فكان النفوذ الذي مارسوه على الصعيد السياسي معتدلا في النهاية ومع الوضع الراهن . كان علينا ان ننتظر جيلا آخر حتى نرى حركة ثورية حقيقية قادرة على استعمال العنف وسيلة للعمل السياسي — تبرز من الحركة الاسلامية الاصلاحية (١٣) .

وقع الاصلاحيون في خلافات حادة حين حاولوا تحديد علاقة الدول الاسلامية بأوروبا . اتجه الافغاني في ذلك اتجاهاً محافظاً وتمنى لو يعود المسلمون الى العصر الذهبي للاسلام ويبتعدون عن اوروبا . ونصح الافغاني زعماء الاقطار الاسلامية ان لا ينفقوا اموالهم « لتكثير الجيوش ، ومظاهرة الدول العظيمة ، ومداخلة اعوان التمدن وانصار الحرية . ويستغنى عن كل هذا بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الاصول الاولى من الديانة الاسلامية » (١٤) .

اما محمد عبده فهو برغم تشديده على المبدأ الاساسي للعصر الذهبي ، اعترف اكثر من الافغاني ، بالحاجة الى تجديد المجتمع — وهو العمل الذي لا يمكنه ان يتم دون التعليم من اوروبا . انه قبل بمبدأ الاستعارة ، بينما الح على ان الاصلاح الدنيوي (اي الاصلاح الاجتماعي والسياسي) يجب ان يسير جنباً الى جنب مع الاصلاح الديني (اي الاصلاح الروحي والاخلاقي) . وكما قال محمد رشيد رضا فان «الاصلاح الحقيقي ... مستحيل من دون دمج الاصلاح الديني في الاصلاح

الاجتماعي ... » (١٥) .

لم يكن في استطاعة الفكر الاصلاحي ، سواء عالج مسائل اجتماعية وسياسية ان يحرر نفسه كلياً من الفرضيات التي كان الافغاني اول من دعا اليها في العررة الوثقى (١٦) اذ ان انشغال الافغاني « بمادية » الغرب انعكس تحاملا اسلاميا عاماً ضد العلم الذي اعتبر مسؤولاً عن تفكك المسيحية التقليدية والذي يهدد الان الاسلام (١٧) .

وفي محاولة لتغطية هذه الهفوة ، سعى المسلمون المصلحون الى التمييز بين التجديد الديني الذي عنوا به عملية « لتطهير الاسلام » ، و « التجديد الدنيوي » وهو عملية اهتمت بالاشياء الخارجية دون المساس بالاسلام كدين . لكنهم سرعان ما ادركوا استحالة الابقاء على هذا التمييز الدقيق واختاروا التكيف مع الواقع للمحافظة على الاتساق النظري وفي النهاية بدا للعديد من المصلحين ان حماية الاسلام مستحيلة بهذا التكيف واتجهوا صوب الانسحاب من الالتزام العملي — وهو الموقف الذي طالما دعا اليه المسلمون المحافظون .

منهج النزعة الاصلاحية

تقع الفرضيات الاساسية للنزعة الاصلاحية في الاسلام ضمن اطار ما يسميه علماء النفس عالم « ما تحت النظرية » اي في نطاق الايحاء والنزوة مما يجعل من الصعب ان يعبر عنها تعبيراً مباشراً ومنظماً .

يجب ان نشير ايضاً الى ان النزعة الاصلاحية ، كنظرة متناسقة ، لم تمتلك وعيا ذا صلة واضحة بنظرية في المعرفة اذ اين هو الادراك الذي توافر لدى العلماء المصلحين في قضية المعرفة التي نشروها مع اقصى درجة من عدم الدقة ؟

كيف حددت النزعة الاصلاحية في الاسلام « العقل » ومم تشكل العنصر «العقلاني» ؟ انه كان مرادفاً لكلمة « العلم » وكان يعرف بانه القوة التي استخدمت للسيطرة على العالم المادي. وهكذا انحصر العلم في الواقع وما عادت له علاقة ذات شأن بالحقيقة التي تنتسب الى باب آخر من ابواب المعرفة ، اي الوحي . يستنير العقل في هذه المرتبة العليا بمقولات تختلف عن تلك الخاصة بالعلم . كان الشكل الذي عرف به العقل هو ممارسة التحكيم العقلاني الذي ميز الحقيقي من الزائف ، والصحيح من الخطأ . وكان اعلى اشكال تحكيم العقل ، على المستوى الديني والحقوقي ، يتمثل في الاجتهاد . اذ اهتم المصلحون كثيراً « باعادة فتح الاجتهاد » واعتبروا ذلك بداية رئيسية لحركة اعادة بناء الدين . ان الحقيقة القائلة بان التفكير

المستقل لم يقدم مبدأ موحداً للفهم ، لم تبد مشكلة على صعيد التجربة العقلية .

تمسكت النزعة الاصلاحية في تحليلها بالاسلوب التقليدي القائم على مبدأ التفسير اللغوي (٨١) وان اعتبار امر ما معقولا لم يتحدد في اطار موضوعي وتجريبي بل وفق المعنى اللغوي ولا يسعنا الا الاعتراف بالمقدار الكبير من الانسجام الداخلي الذي تمثل في تمسك المصلحين المسلمين بهذا الموقف . انما هذا الانسجام الداخلي كان محصورا في الغالب في نطاق نفسي مجرد . وسهل هذا مهمة التصدي لتهديد « العقلانية العلمية » وفرضياتها المادية من موقف مسنود وفي اطار مطلق وكان هذا بالضبط ، الموقف الذي اتخذه الافغاني في مؤلفه الرئيسي ، للرد على الدهريين ، الذي اصبح المثل المحتذى للفكر الاصلاحي في كيف هي مواجهة الفلسفة المادية (١٩) . وليس مفاجئاً ان يعرقل هذا الموقف الكتابة المنطقية وان يسهم في صرف الاهتمام بالنقد الجدي .

يجب ان يضاف ان الحالة الذهنية التي نجمت لم تكن حالة خداع واعية للنفس من قبل المصلحين الذين كان عليهم ان يتحملوا القسم الرئيسي من هجمات هي غاية التعقيد في الاسلام . آمن العلماء للاصلاحيون بأنهم في تمسكهم بفرضياتهم وبأطارهم المطلق ، يستطيعون حماية ما يعتبرونه « مقدساً بالطبيعة وبالعرف »(٢٠) . انهم كانوا يدركون تماماً ان مجرد الاقرار بشرعية اي خطوة « علمية » من شأنه ان يؤدي الى الشك المتتالي .

لا نستطيع تجنب الانطباع ان الاصلاح ما كان هدفاً في حد ذاته بل كان اسلوباً لتحقيق هدف . ان انهماك الفكر الاصلاحي بالتهديد الاوروبي ادى الى انهماك بقضية السلطة وتبرير تسلمها ، اذ هل من الممكن فهم مسألة التبرير من دون الاخذ في عين الاعتبار التحدي الذي فرضته اوروبا ؟

لقد خبر الاسلام ، في مسيرته التاريخية ، حركات الانبعاث والاصلاح مرارا ، كما مر بتغيرات داخلية مستمرة دون الرجوع الى نماذج خارجية . كانت الاستجابة للحاجة الداخلية في كل هذه الحالات تتحدد وفق مقاييس داخلية فقط (٢١) .

كان من الممكن ان تحصر النزعة الاصلاحية نفسها في المبدأ السلافي وان تصبح مجرد حركة اخرى « للتطهير » الداخلي لولا التهديد الاوروبي . ان الانجـــاز المميز للنزعة الاصلاحية في الاسلام والذي يميزها عن جميع حركات الاصلاح الداخلية السابقة ، تمثل على التحديد في وعيها لخطر ثقافي وسياسي خارجي ، وفي رد فعلهـــا تجاه هذا الخطر . اعتبر الاصلاحيون ان موقف المحافظين التقليديين الذين رغبوا في غض الطرف عن التحدي الاوروبي ، ليس فقط سلبياً وانهزامياً ، بل انه مشحون بالخطر على وجود المجتمع الاسلامي نفسه . وكما ان جذور مفهوم

الوحدة الاسلامية تعود الى رد فعل المحافظين تجاه الاصلاحات الليبرالية في الامبراطورية العثمانية التي نفذت تحت وطأة تأثير الدول الكبرى ، كذلك استمدت العقيدة الاصلاحية الاسلامية بدور انطلاقتها من ردة الفعل للتحدي السياسي والفكري الذي طرحته الحضارة الاوروبية . وهكذا فان دعوة الوحدة الاسلامية والنزعة الاصلاحية في الاسلام تشكلان كلتاهما عاملي المواجهة بين الاسلام والعرب في القرن التاسع عشر .

اتخذ الاصلاحيون ، في اكثر مواقفهم تناسقاً وانسجاماً ، موقفاً هدف الى القضاء الكامل على التأثيرات الاوروبية . وكان هذا ، على الاقل ، موقف الافغاني في اوقات غضبه ولكن لم يكن في مقدور الاتجاه الاصلاحي ان يعتبره سياسة دائمة اذ لم تكن التسوية مسألة اختيار بل ضرورة لا مفر منها . وفي هذا الموقف نرى السبب الرئيسي لخضوع الاتجاه الاصلاحي التكتيكي للمقتضيات (البراغمتية) ولحاجته الى تبرير الانسحاب

فيجب ان لا يكون مفاجئاً وجود العلماء الاصلاحيين انفسهم مرغمين على اتخاذ مواقف من الواضح عدم توافقها مع فرضياتهم الاساسية . فاصبح مفهوم الاصلاح ، في الحالات المتطرفة ، مجرد اداة لتغطية انتهاك فاضح للنظرية ، وبموجب هذا اصبحت النظرية الاصلاحية اداة للدفاع عن الاسلام مهما هو الثمن .

اذا كان التبرير ممكنا على اساس المنفعة الاجتماعية ، كذلك كان ممكناً ان تصبح المنفعة الاجتماعية مبدأ من مبادىء الاصلاح . وبالفعل لم يكن ذلك للمصلحين منطقياً فحسب بل كان لازما لايديولوجيتهم . وصاغ الافغاني هذا المبدأ في بلاغة حين قال « ان البشر ، او بني آدم ، تعلموا وحصلت لهم مكتسبات علمية ، او على اصطلاحكم « تمدنوا » ليس في معنى انهم تركوا الفقر ، وعمروا المدن وسكنوها — كلا — بل بصحيح العلم الذي انما يكون له قدر على نسبة ما يترتب عليه من الفائدة »(٢٢) .

كان على الفكر الاصلاحي بعد تبنيه المنطلق المنفعي ان يواجه العواقب التي تترتب على هذا المنطلق . لم يأل العلماء جهدا في محاولة التوفيق بين النظرية والممارسة ، لكنهم رضخوا في النهاية ، للتناقض الاصلي وقالوا بوجود مستويين للفكر منفصلين ، الاول يتعلق بالممارسة اليومية ، والثاني بالمبدأ والعقيدة . واستخدم هذا المقياس المزدوج العلمانيون من المتعلمين المسلمين ، كما سنرى ، كسلاح فعال للتخلص من براثن المدرسة التقليدية ولتبرير التجديد .

اما العلماء الاصلاحيون فانهم ابقوا على هذا المقياس كسلاح دفاعي في الدرجة الاولى .

وجد الفكر الاصلاحي نفسه سائرا في اتجاه موقف حتمي اثر في مواقفه العلمية والنظرية في قوة . لم تكن هذه الحتمية وليدة اي تفسير فكري لكنها كانت عبارة عن توجه عقائدي متحجر يعبر عن نزعة قدرية عميقة ومخيفة (٢٣) .

ممكن ان يقال بان القدرية كانت عادة ذهنية قديمة في اوساط العلماء ، وانها عبرت عن نفسها بطريقتين : الاولى فلسفية والثانية نفسية . كان في القدرية ، على الصعيد الفلسطيني ، شيء من فلسفة هوبس ، فقالت بان الحرية والضرورة منسجمان ، وان كل الاعمال تعود الى شكل من اشكال الضرورة ، وان الانسان ، برغم ذلك ، مسؤول عن اعماله . اما نفسياً ، فاتخذت القدرية شكلا مختلفاً . لم تكن المسألة الحقيقية ، كما تشير الفقرة اعلاه المقتبسة من الافغاني ، مسألة فلسفية تتناول كيف يكون تحديد مدى حرية ارادة الانسان عقلياً ، انما تتعلق بحياة الانسان وواقعه الخاضعين لقدر لا يرحم ولا يستطيع الانسان له تبديلا ، ولا يقدر الا ان يخضع له . كان الخضوع اذن فعل ايمان وليس مبدأ خلقيا (٢٤) .

كان الفكر الاصلاحي ، في مواجهته للواقع الاجتماعي ، معداً سلفاً لقبول الشكل الذي بدا فيه الواقع الملموس على انه الوضع الراهن النهائي . ومن زاوية نظرية المعرفة ، احتل ما هو كائن الاولوية المطلقة . وكان من المستبعد ان يكفر الاصلاحيون بالتغيير الجذوري او التقدم في مجال غرس عناصر ثورية في الواقع الاجتماعي .

كان من الصعب ، من خلال هذا المنظار ، تصور كون الواقع اكثر من مجرد حادث عرضي او فهم التطور غير الفهم المستند الى التسلسل الزمني . ان الشيء العارض ممكن ان يرى فقط من زاوية كونه سريع الزوال وكشيء غير حقيقي تماما . أما من حيث التحقيق على الصعيدين السياسي والاجتماعي ، فان قدرة الانسان على تغيير العالم محدودة اساساً . وهكذا ، كان من المستحيل ان يقدم الاتجاه الاصلاحي الا سلامي نظرية اصلاح تحمل في طياتها بذرة من الثورية .

وبالرغم من برغماتيته كان الفكر الاصلاحي ضحية الكثير من التساؤل والشك الذاتي ، وحتى اليأس أحياناً . وتقدم المقتطفات التالية فكرة عن مظهرين مختلفين لمناخ ذهني خاص : (٢٥) .

وكنا في دار الاستاذ الامام نتحدث في ما اشيع عن رغبة الامة اليابانية في التدين بدين الاسلام . قال الشيخ حسين الجسر : اذن يرجى ان يعود الى الاسلام مجده. قال الافغاني: دعهم فاني اخشى اذا صاروا منا ان نفسدهم قبل ان يصلحونا ».

والاخرى تعكس اليأس الاصيل (٢٦) .

« اذا كنا يا قوم مسلمين في جميع معنى كلمة الاسلام بحيث لو قام عمر

بن الخطاب من مرقده وساح فينا على ناقته من سور الصين الى شطوط الاتلانتيك لما شك في اننا مسلمون — اذا كنا كذلك فلماذا لم يصدقنا الله رعوده التي يستحيل ان يقع فيها خلف . والتي تكررت في جملة ايات . وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم مرات عدة . ومن ذلك قوله تعالى « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض» الآية . فهل يصدق علينا اننا آمنا وعملنا الصالحات ؟ اذا كان الامر كذلك فلماذا لم يستخلفنا في الارض بل اقام علينا من غير بني ملتنا خلائف ؟ ولماذا كنا مستعبدين في كل ارض . ومنهزمين امام عدونا في كل ارض؟ واذا كنا نزعم اننا مسلمون ، ومن عباد الله الصالحين ، فلماذا لم يورثنا الارض وانما انتزعها من ايدينا واورثها قوماً آخرين ؟ »(٢٦).

افرز هذا الاحساس بالكبت تأثيراً جذرياً على تطور الفكر الاصلاحي ، وخاصة في القضايا السياسية ، ولعل هذا ما يفسر تشديده الزائد على السلطة والقوة المادية . وبسبب ضعف الاسلام المادي والعسكري الواضح ، عبرت كبرياء الاتجاه الاصلاحي عن نفسها ، بموقف دفاعي لكنه اتخذ شكلا عدوانياً — هو الشكل الافضل لاخفاء احساسها المعذب بالعجز . كان طبيعياً ان تسعى حالة ذهنية كهذه الى البحث عن الحماية بحجز حالها ضمن رؤية الماضي المجيد .

من المستحيل ، في ضوء ما تقدم ، ان نفسر الاتجاه الاصلاحي في الاسلام على اساس صيغة العقلانية المنطقية . من الضروري الالتفات ، كما سنفعل في الفصل الثالث ، الى المصادر العاطفية التي اعطت الايديولوجية الاصلية نفقاتها الاساسية .

كتب حسن رضا ، الكاتب المصري المعاصر ، في سخرية عن عقم التحليل الاصلاحي للمسألة الاجتماعية وضحالته (٢٧) . وبالفعل ، كان محقاً بقوله ان جوا من « الانهماك النحوي » كان يخيم ، في شكل عام ، على الطريقة التي كان المسلمون الاصلاحيون يعالجون بها قضايا العصر الملتهبة . ولكن ما كان ممكنا لبدايات الاتجاه الاصلاحي ان تفرز غير هذا الموقف .

كان الفكر الاصلاحي ، من وجهة منهجية ، عاجزاً عن تحقيق وعي عقلاني مركز للواقع الاجتماعي . فانه افتقد الشرط المسبق الاساسي لهذا الوعي ، اي القدرة على نقد الذات التصحيحي . واذا نظرنا الى هذا الفكر بمنظار الحاضر ، تمكنا من رؤية قصور رؤياه . انما الحقيقة تبقى ان الاصلاحيين ، برغم كونهم ضحية انهيار اعصاب متكرر ، لم ينخرطوا ، بالفعل ، في عملية شك عقلاني منظم . وبرغم الارتباك واليأس استطاعوا المحافظة على مواقفهم .

وعندما يقرأ الانسان الافغاني وعبده في مجلتهما نصف الشهرية التي لم تعمر طويلا « العروة الوثقى » (او في مجلة رشيد رضا «المنار» التي صدرت في القاهرة)

فانه لا يستطيع ان يتأثر بصلابة غيرتهما الاصلاحية . ولا يلمس الانسان اي تلميح الى القبول بموقف مغاير او بديل ، كما لا يلمس في الوقت ذاته اي محاولة للنقد الذاتي ولمراجعة المواقف الخاصة . دارت المناقشات دائماً حول قضايا كان الجميع يعرفون انها يمكن ان تحل . وعاش هؤلاء وكتبوا وسط التذمر الغاضب ولم يكن امامهم متسع للتفكير او الصمت . وبدا الواقع ، في هذه الكتابات ، كقائمة من الافكار المطلقة والثابتة . وبدلا من ان تتجه افكارهم ناحية البحث في الوسائل نراها تهتم بالامور المؤكدة المعروفة عالميا والقائمة منذ زمن .

اهداف الاصلاحيين

ان تحقيق الهدفين الاساسيين للاتجاه الاصلاحي في الاسلام وهما اعادة سيطرة الاسلام ، وقبل ذلك بعث الدين القويم ، لا يتم الا بوسائل متداخلة . احتلت مهمة بعث الدين الصحيح المرتبة الاولى لاسباب منطقية وعملية في آنمعاً ، وتطلبت احداث تغييرات جذرية في المنطلق التقليدي لتفسير العقيدة وتحليلها . وصاغ الافغاني ، في احاديثه ، ومحاضراته ، الاتجاه العام الذي كان على البعث الاسلامي ان يتخذه . لكن عبده الذي استعمل تعاليم الافغاني كنقطة انطلاق ، اعطى هذا الاتجاه صيغته المحددة . رسم عبده اربع مراحل رئيسية لعملية الانبعاث .

كانت المرحلة الاولى ، كما قال عبده «تحرير العقل من قيود التقليد » (٢٨) وهكذا منذ البدء ، طرحت المشكلة في سياق النظرة التقليدية . اذ ارسى عبده اسس الجهد الاصلاحي اللاحق في اثناء معالجته للمقاربة المحافظة للعقيدة الاسلامية .

تمثلت المرحلة الثانية في تحقيق « الفهم السليم » للدين مع التشديد ، مرة اخرى، على المنطلق دون المبدأ ، اذ سعى عبده (الذي كان متأثراً في ذلك بالافغاني تأثراً مباشراً) عبر تركيزه على فترة النبي محمد والخلفاء الراشدين (٦٢٢–٦٦٢) ، الى توليد صورة لعصر الاسلام الذهبي . في ذلك العصر لم يكن الاسلام تعقد بشروحات وكتابات القضاة والفقهاء الذين جاؤوا من بعد . وتجنب عبده ، باتباعه منهج التفكير هذا ، المواجهة المباشرة مع المذاهب الاسلامية المختلفة . انه كان يعي في استمرار ان طرح القضايا المثيرة للجدل لن يثير الا مزيدا من الانقسام وانه بالتالي سيضعف المسلمين . والى ذلك ، فان العودة الى نموذج الاسلام الاول ، تعطي مكاسب اخرى .

ان المعرفة الصحيحة ، المستمدة من المصدر الاصلي ، تقود مباشرة الى الفضيلة والقوة. وان المسلمين سيلقون منبع الاسلام الصحيح حيث اساس الوحدة التي لا

تنفصم اذا ما تمسكوا بكلمة الله كما انزلت على النبي محمد في القرآن ، واذا ما اتبعوا خطى الرسول .

وهذا ادى الى تحديد المرحلة الثالثة التي اصبحت المعتقد الاصلاحي الرئيسي الذي يعتبر ان السلطة النهائية في كل ما يتعلق بالعقيدة الدينية لا تكمن في المذاهب او رجال الدين ، بل في القرآن والسنة (احاديث الرسول وممارساته) . وبضربة واحدة ، جرد النزعة التقليدية المحافظة من امضى اسلحتها وتحداها في عقر دارها . هنا يكمن السبب الاولي لعداء المحافظين المر لحركة الاصلاح : كان العلماء المحافظون مدينين بمراكزهم للنظام الذي رغب المصلحون الآن في تغييره . وشكلت دعوة عبده البريئة المظهر بغية العودة الى « المنابع الاصلية للاسلام » تهديداً مباشراً لفئة رجال الدين الراسخة الجذور ، لان مطلبه هذا ، اذا حمل الى نهايته المنطقية ، سيولد تغييرات جذرية في تركيب المؤسسات الاسلامية . انما هذا لم يحدث . لم يكسب العلماء المصلحون من ارجاعهم السلطة النهائية للتشريع للقرآن والسنة غير مواقع استراتيجية افضل . وعلى الاقل ، نجحوا في اكتساب الحق في تفسير التعاليم الدينية تفسيراً جديداً في ضوء المتطلبات الفريدة للعصر . وكأن عبده اراد ان يمسح اثني عشر قرناً من التاريخ غير المرضي ، وان يبدأ بداية جديدة ، وكان يؤمن ، على ما يبدو ، بان كل اخطاء القرون الماضية ومساوئها ، كانت نتيجة نوع من سوء الفهم .

اما المرحلة الرابعة فكانت وضع فئات عقلانية للتفسيرات اي « لدراسة الحقيقة الدينية عقلانياً » . لوهلة اولى ، يبدو ذلك كأنه اصالة في ما اسهم به عبده في الحركة الاصلاحية ولكن ، الم يكن ذلك الذي عاد عبده يتحدث عنه ، اجتهادا ؟ ومن الصعب ان نلحظ التمييز في الصيغ التي استعملها . صحيح اننا نحس بروح جديدة ، وباحساس عميق بالوطأة ، في الطريقة التي عالج بها بعض المسائل العقلانية . كان عبده ، خاصة في كتاباته الاولى ، على حافة وضع مفهوم جديد لما يجب ان يكون الاصلاح.لكنه كان يكبح جماح افكاره في استمرار، ولم يسمح لنفسه قط بان تتجاوز الحدود التقليدية . وهكذا فان المرء يخرج في النهاية بانطباع مؤداه ان ما يعنيه « بالمنطق الانساني » هو في بساطة الحاجة الى الحديث المنطقي . وتركز اهتمامه الاساسي في ما بعد وكذلك اهتمام تلاميذه على القضاء على النماذج الجاهزة للتفكير القائم على التقليد . والوعي النقدي الضروري للتفكير العقلاني الحقيقي ، لم يظهر .

ومع ذلك ، يجب ان نشير الى ان الاتجاه الاصلاحي جنى بعض الكسب من ادخاله فكرة التفكير العقلاني . فان التفكير العقلاني منح الفكر الاصلاحي مجالا

اوسع للمناورة وسهل عليه اللحاق بالامر الواقع وبالتغيير الالزامي . عبر استعمال الالفاظ « العقلانية » ، ممكن ان تتكيف النظرية مع الواقع بقليل من الالم والمضايقة . فقدمت « العقلانية » ، كمبدأ في التفسير ، المرونة النفسية المطلوبة التي كانت غائبة تماماً في المقولات الجاهزة للفكر المحافظ .

كما اسهم مبدأ العقلانية في تقديم اليسير من التغيير . اذ اعتبرت عملية الاستعادة الفعلية ، منظمة اكثر ، نظراً الى امكان عقلنتها . ما عاد من الممكن معارضة الضرورة العملية معارضة فعالة بالاتجاه التقليدي الذي لا يقيم وزناً للتفكير . فساعدت اذن النزعة العقلانية لدى الاصلاحيين في تمهيد الطريق لشرح الحاجة الى بعض الاصلاحات وخاصة على الصعيد السياسي .

يجب ان يضاف ، ان بمقدار ما نجحت النزعة العقلانية الاصلاحية في تحقيق اهدافها ، اسهمت في تقويض الاسس التقليدية التي انطلقت منها واستندت كلياً اليها . وهكذا ومع ان عقلانية عبده لم تصل الى مرحلة يمكن ان تعتبر معهـا انها وسيلة نقدية فعالة ، فانها كانت سلاحاً ذا حدين .

الالزامات السياسية

بدأ عبده والافغاني في حياتهما متمردين ، وانتهيا محافظين توفيقيين . وصف الافغاني بانه الروح المحركة ليقظة مصر في سبعينات القرن التاسع عشر ، وانه الذي اوحى بحركة عرابي وبالقومية المصرية (٢٩) . ولو حافظ على مسيرتـه الاصلية، كما قال احد اقرب اتباعه،«لأتى بكل غريب وقلب الحكومة في عهـد قريب »(٣٠) . والذي حدث انه ارغم على مغادرة البلاد وبالتالي لم يشارك في الحوادث الحاسمة التي سبقت الاحتلال البريطاني لمصر في ١٨٨٢ . وهكذا حتم عليه للعشرين السنة المقبلة ، باستثناء فترة اقامة قصيرة في ايران (حيث احس انه في بلده) ، ان يعيش في المنفى . اما عبده ، الذي كان لا يزال شاباً لما بدأت ثورة عرابي في ١٨٨١ ، فسرعان ما اكتشف بالسليقة وبالايمان انه لا يصلح ليلعب دور المحرض السياسي (٣٢) . وارغم هو ايضاً،على ان يعيش في المنفى لفترة قصيرة . وحين عاد الى مصر في ١٨٨٨ ، كان بلغ التاسعة والثلاثين وبالتالي فان مرحلة النشاط والحيوية من حياته ، كانت انقضت فامضى حياته في وظيفة حكومية توجت قبل وفاته بتعيينه مفتيا للديار المصرية ، وهو اعلى مركز ديني في البلاد .

وخلال نفيهما ، انتج عبده والافغاني ، معظم الافكار التي تركت اثرهـا على الفكر العربي السياسي . واتخذا من باريس مركزا لهما ، ومن العروة الوثقى

نصف الشهرية بوقاً لهما .

كانت باريس الجمهورية الثالثة محجة المنفيين السياسيين من جميع انحاء الامبراطورية العثمانية واوروبا الشرقية . وكانت فرنسا ، منذ اوائل القرن التاسع عشر ، المنافس الاوروبي الرئيسي لبريطانيا في الشرق الاوسط والحليف التقليدي لمصر وصديق الامبراطورية العثمانية . فرنسا هذه ، كانت ايضاً موطن الثورة الفرنسية ومركز الديموقراطية في اوروبا . لم تكن باريس للسياسي المبعد مجرد ملجأ كانت موطناً روحياً .

لكن الحياة في باريس لم تكن سواء للافغاني ولعبده ، سهلة او مفرحة . لحق عبده ، الذي ذهب اول ما ذهب الى بيروت بعد طرده من مصر ، بالافغاني في باريس في ١٨٨٤ . وهناك عاشا في شقة صغيرة قرب ساحة مادلين حيث كانا يعدان طعامهما ويعملان لاصدار المجلة . وواجها مصاعب اقتصادية حادة طوال اقامتهما بباريس .

لم تكن هذه الفترة ، معطاء ، ولم تشهد انجازات ايجابية كما قال كتاب لاحقون . اذ طغت الوحدة والحنين الى الوطن على حياة عبده والافغاني . اختلطا في باريس بعدد قليل من الناس خاصة ببعض « الشرقيين » — اي المسلمين القادمين من الهند ، وايران ، ومصر ، والامبراطورية العثمانية . ولم يتعرفا الى اي من الفرنسيين تقريبا . وباستثناء بعض اللقاءات العرضية مع المستشرقين الفرنسيين وبعض الساسة المهتمين بالشرق (٣٣) ، فانهما كانا في انقطاع تام عن البيئة يضاف ان المامهما باللغة الفرنسية ، وخاصة محمد عبده ، لم يكن كافياً البتة .

افرزت تجربة المنفى تاثيراً عظيماً على اتجاه تفكير كل من عبده والافغاني خلال تلك الفترة الحاسمة . اذ فرض المنفى منظاره الخاص الفريد . وبدا العالم الخارجي ذا معنى ليس بالنسبة الى ما هو كائن ، بل وفقاً لعالم آخر غائب . كان الحاضر همزة وصل ، والزمن عربة الذاكرة وطريق الامل . لم يكن اي من المصلحين يتوقع حدوث تغيير حقيقي او فوري ان في مصر او في اي جزء من الامبراطورية العثمانية . وبرغم كلماتهما المشبوبة كانا يتحركان تدريجاً نحو موقف توفيقي. انهما احسا انهما بعيدان في قلب اوروبا،لذا عادا الى رؤية صوفية للاسلام تتوق الى الماضي ورأيا فيها كل ما تطرحه الحضارة الاوروبية او يزيد .

سار نشاطهما السياسي خلال ذلك في ثلاثة اتجاهات رئيسية : نظما احتجاجات رسمية وجهت الى « الرأي العام الاوروبي » ، ودافعا عن الاسلام علناً وفي المناقشات الخاصة ، وبذلا محاولات ضعيفة في التآمر السياسي .

اوجد الافغاني وعبده في احتجاجاتهما ودفاعهما عن الاسلام ، تقليدا تبعه

الخطباء العرب من بعد . كانت الفرضية التي طرحاها من دون وعي، تقول بان حل مشاكل الاسلام (السياسية) هو ، في النهاية ، في ايدي الاوروبيين . انهما ظنا انهما ، ببذل محاولات مطولة ومخلصة لتثبيت عدالة قضيتهما ، سيؤثران تأثيراً فعالا في موقف الاوروبيين وفي سياسات الدول الكبرى. وبدا انهما مقتنعان بان الحقيقة ، اذا ما عرضت بقوة، فانها ستجلب الدعم والتأييد في صورة تلقائية . وبذلك عززا الاعتقاد الذي آمن به القادة العرب الآخرون من بعد ، والقائل مهما يكن من نزاع في المصالح بين الاسلام والغرب ، فانه سيحل في النهاية اذا سمح للعقل والعدل ان يسودا .

اما نشاطاتهما « التآمرية » فانها اقتصرت على احاديث « سرية » مع جماعات منفية اخرى ، وعلى مخططات غامضة لم تسفر عن اي شيء . قد تكون لدى الافغاني وعبده (كما حصل مع كل المحرضين السياسيين المصابين بالكبت وخيبة الامل) ، نتيجة الكتابة والتفكير والحديث عن التغيير السياسي ، رغبة في احداث تغيير ما . ولما فشل الافغاني في العودة الى مصر ، نجح في الذهاب الى ايران ، لكنه لم يلبث ان غادرها ، في فترة وجيزة ، الى تركيا حيث أمضى بقية حياته في شبه عزلة الى ان وافاه الاجل (في ١٨٩٧) من اصابته بسرطان الدم . وعبده عاش حياة هادئة انما حافلة في بلده . اذ كرس نفسه لتحسين نوعية المحاكم الاسلامية في مصر ولمحاولة اصلاح النظام التعليمي في الازهر .

الفصل الثالث

ايديولوجية الاصلاح الاسلامي

تحس اي فئة اجتماعية ، اكثر ما تحس ، بالحاجة الى الايديولوجية حين يكون في مواجهتها تهديد خارجي او حين تكون على اهبة مباشرتها لعمل جماعي . وتزداد القيمة الوظيفية للايديولوجية كلما ازداد الضغط. فكلما تزعزع موقف المصلحين المسلمين (وكلما تعاظم تهديد اوروبا) ، ارغموا على زيادة اعتمادهم على التركيبات الايديولوجية .

ان العجز عن مواجهة الحقائق ، كما قال مانهايم ، يلد ايديولوجية خاصة به . لم يكن السبب الذي دفع المصلحين المسلمين الى الاعتماد المتزايد على التفسيرات الايديولوجية هو عجزهم عن رؤية الحقائق ، قدر ما كان عدم توفر فهم منظم لهذه الحقائق . لم يكن المصلحون قادرين تماماً على الاحاطة بأبعاد عملية التغيير التي واجهها الاسلام . وكما يجري عادة ، تغير السلوك الاجتماعي اولا ، ثم تغيرت الافكار والنظم التي كانت تحكم ذلك السلوك . ولما وجد المصلحون انفسهم عزلوا عن الواقع المحيط بهم والمتغير في سرعة ، ادركوا اكثر فأكثر ، انهم في حاجة ليس الى نظريات في التفسير ، بل الى شعارات تبرر افعالهم . وبدت افكار التقدير المستقل ، ونظريات التفسير ، غير كافية لبلورة موقف سياسي .

ارتبطت الايديولوجية الاصلاحية (مثل كل الايديولوجيات الاخرى) ارتباطاً غير مباشر بالمبادىء العقلانية . انها كانت مرغمة في استمرار على الانسلاخ عن النظرية الدينية وذلك لبناء قواعد سياسية (١) . واسهم التركيب الايديولوجي الذي انبثق من هذه الرغبة في العمل ، ليس في وصف الواقع الاجتماعي من زاوية مختلفة فحسب بل في تفسيره بطريقة مختلفة . ذلك لان التعامل مع الواقع والمحافظة على وجود ذي مغزى ، جعلا من الضروري تصوير الواقع

ليس كما هو كائن ، بل بطريقة تضفي عليه معنى مرغوباً فيه ومقبولا . ما اخفته الايديولوجية الاصلاحية وما حاولت ان تخفيه ، يكشفان عن آمالها ومشاغلها ومخاوفها.

تأثر تطور الايديولوجية الاصلاحية تأثراً شديداً بعنصر متأصل في النظرة الاسلامية . ان فكرة ثنائية الاخلاق والسياسة غير موجودة في المجتمع الاسلامي (كما في المجتمعين الصيني والهندي) وتفسر هذه الظاهرة الى حد بعيد قبول المصلحين للتناقضات الكائنة في افكارهم . كما تفسر الاسلوب المنفعي السطحي الذي عالجوا به بعض القضايا .

يكمن احد المظاهر المهمة في تطور الايديولوجية الاصلاحية ، في ان هذه الايديولوجية لم تحصر نفسها في قواعدها المبدئية بل استفادت ايضاً من مصادر اخرى . وبفضل هذه القاعدة العريضة ، تمكنت ، في نجاح ، من ان تستثير اهتمام المسلمين المحافظين حيال بعض القضايا ، واهتمام المسيحيين المحدثين والمسلمين العلمانيين حيال قضايا اخرى . وسادت هذه الايديولوجية العصر حتى عشية نشوب الحرب العالمية الاولى .

شدد الفكر الاصلاحي كثيراً على قيم واهداف تفضي الى تقويض فرضياته الاساسية لو ذهب في تشديده عليها الى نهاية الشوط . ان اهتمامي هنا ليس منصباً على تحليل الشرعية النظرية او الاتساق الداخلي ، بل على تفسير المقاصد . فمهما يكن مصدر المعاني او بنيتها في الايديولوجية الاصلاحية ، فان ما يهم هذه الدراسة هو الهدف النفسي الاجتماعي الذي تخدمه هذه الايديولوجية . ولم تكن هذه الايديولوجية اكثر من « تعريف بالوضع » (٢) — كما كان وكما يجب ان يكون . وكان هذا « التعريف » على التحديد هو الذي اعطى الايديولوجية الاصلاحية مغزاها .

ونعرض ، في الصفحات الآتية ، التعريفات التي استعملتها الحركة الاصلاحية في وصف الواقع الاجتماعي — التاريخي وسندرج الشعارات الأساسية التي لا تزال ، حتى يومنا ، تميز « الموقف الاسلامي » في الحياة السياسية العربية .

تبرير الانحطاط

اين يكمن سبب انحطاط الاسلام ؟ اذا كان الاسلام ذاته هو السبب فان من الواضح ان لا امل في الخلاص . رأت النزعة الاصلاحية في الاسلام « ان الفساد لم يمس الاسلام قط » (٣). كان هذا المفهوم نقطة انطلاق رئيسية تناولها بالشرح والتفسير كل علم من اعلام الاصلاح . كان هذا المفهوم غير قابل للجدل

للمحافظين والاصلاحيين . ولكن ، بينما كان في مستطاع المحافظين ان يغمضو اعينهم عن مشكلة الانحطاط الاسلامي ، كان على الاصلاحيين ان يبرروها .

لم يكن الانحطاط منزلا او عرضياً ، انما كان نتيجة حوادث تاريخية تعود الى القرن الاسلامي الاول حين ادت الفرقة والحرب الاهلية الى تقويض الوحدة الاسلامية . وتعتبر الايديولوجية الاصلاحية ان العصر الذهبي في الاسلام انقضى باكراً جداً ، وان ميزة هذا الخط من التفكير ليست في انه قدم تفسيراً ملائماً بل ايضاً لانه اقترح حلا .

كان العرب ، قبل الاسلام ، مجموعة غير مشهورة وغير مهمة من القبائل المتحاربة . فالاسلام هو اعطاهم الوحدة والقوة وانقذهم من البربرية ، ومنحهم مدنية عظيمة ، فلا خلاص من حالة التجزئة والانحطاط الحاضرة الا باستعادة تلك الحقبة من التاريخ الاسلامي . وبذلك فان العرب لن يستعيدوا قوتهم السياسية فقط ، انما سيبعثون حضارتهم العظيمة .

من سخريات القدر ، ان قسماً كبيراً من الزاد الايديولوجي جاء الاصلاحيين من الغرب ، من كتابات المؤرخين المستشرقين الاوروبيين فاستفاض الدارسون الاوروبيون كثيراً في الحديث عن فجر الاسلام ، واتخذهم من ثم الاصلاحيون شهودا وانصاراً لقضيتهم . ولم يكن هناك اكثر مثارا للاكتفاء الذاتي من كون الاوروبيين يعتزون بالاسهام العظيم للاسلام في الحضارة الانسانية . واصبح حكم اوروبا الراية الايديولوجية التي حبذت النزعة الاصلاحية ومن حولها المؤيدين .

وكما متوقع ، فان الترجمات التي تمت عن اللغات الاوروبية ، كانت تلك التي تطري الاسلام اطراء شديدا . وادى ذلك الى تجاهل العديد من الدراسات العلمية في مقابل نقل دراسات كلها تملق وزخرف . ربما كان من الحتمي ان الايديولوجية الاصلاحية كانت تتشرب الروح الرومانسية والعاطفية التي عالج بها بعض المؤلفين الاوروبيين الحضارة الاسلامية . وتأثرت الصورة الذاتية التي نشرتها الايديولوجية الاسلامية في العالمين العربي والاسلام بهذه التصورات الى حد بعيد .

ان اعتبار الاسلام مثاليا كان بمثابة رد على الشعور بالنقص . لقد وصفت الاسلامية بانها فتح فصل جديد مجيد في تاريخ الشعب الاسلامي . ان الاسلام ، اذا استعيد ، لهو اكثر من قادر على مواجهة اوروبا . حتى من وجهة القوة ، يستطيع الاسلام ان يتساوى مع اوروبا . وفوق ذلك ألم تكن الامة الاسلامية «اعظم الامم العسكرية في التاريخ ؟ »(٤) .

لكن نجاح الاسلام المنبعث لا يتم الا بفضل حقيقته الاصلية والكلية . يجب

ان يفهم الاميركيون والاسيويون الرسالة الفعلية التي جاء بها محمد ، ويتحمسوا لتبنيها . ومن بين الامم الغربية ، كان الاميركيون اكثرهم ملاءمة لتبني الاسلام . « اقرب من اهل اوروبا الى قبول الاسلام اهل اميركا . وانما كانوا اقرب من الاوروبيين لان ما بينهم وبين المسلمين لم يكن العداء وعدم الثقة ذاتها المتوافران بينما لا توجد بينهم وبين الامم الاسلامية عداوات موروثة او ضغائن مدفونة مثلما الحال بين المسلمين والاوروبيين » (٥). وحتى الاوروبيين ، فان من الممكن كسبهم في النهاية .

قال الافغاني : « اننا نستطيع ان نجذبهم نحونا ونجعلهم يثقون بنا » (٦) . واليابانيون وهم « امة شرقية شقيقة » ، كانوا اكثر الشعوب استعدادا لتقبل الاسلام . واشيع ان الاسلام كان ينتشر في سرعة في اليابان ابان انتصار اليابان على روسيا (٧) .

تفوق الغرب

كانت هناك حقيقة قاسية اخرى : كيف يمكن تفسير تفوق اوروبا ؟ انسجمت النزعة المحافظة في الاسلام مع نفسها على القول بان الاسلام جامع مانع ، او عارضت كل اشكال استعارة الافكار والمؤسسات الغربية . والنزعة الاصلاحية لم تكن لتستطيع انكار الحقيقة في تعاظم قوة وجود اوروبا ، وتفوقها العسكري والصناعي . احست النزعة الاصلاحية ، ان المحافظة على النفس تقتضي مواجهة هذا التحدي في شجاعة ولهذا انتقلت ، ثانية ، الى الهجوم بغية الدفاع عن الاسلام .

انها رفضت فكرة تفوق اوروبا الاصيل بالطريقة ذاتها التي اثبتت بها خطأ فكرة تخلف الاسلام الاصيل . فليست هناك في المقام الاول ، اسس عنصرية او عرقية لتفوق الاوروبيين (٨) . ويمكن المسلمين وغير الاوروبيين ان يحرزوا المستوى ذاته من الحضارة والتقدم (٩) . ان المسلمين افتقدوا عنصراً واحداً لو توافر لحول كل العلاقة القائمة بين الاسلام والغرب ، وذلك هو العلم . لم يقصد الاصلاحيون بالعلم موقفا او اسلوباً عقلياً ، بل قصدوا سرا يمنح مالكه القوة تلقائياً . من هنا جاء توكيد الافغاني المشهور : « فحياة الشرقيين بالعلم الصحيح — موت لحكم الغرب فيهم ، وفك الحجر عنهم » (١٠) .

رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين باشا ، وهما رائدا الجيل السابق من المثقفين اللذان اكتسبا معرفة اولية بالحضارة الاوروبية ، عبر كلاهما عن هذا الموقف ، او عن الافكار الرئيسية التي يقوم عليها . انهما طرحا مقولة اصبحت

محور الايديولوجية الاصلاحية : ان حضارة اوروبا (وبالتالي عملها) تستند الى حد كبير ، الى ما استعارته اوروبا من الاسلام . قال الطهطاوي ان المعرفة الاوروبية «التي يظهر انها اجنبية هي علوم اسلامية» (١١) واضاف ان معظمها ، على اي حال ، قد «نقلها الاجانب الى لغاتهم عن الكتب العربية» (١٢).

ثم خير الدين ذهب ابعد بصفته عملياً تستثيره الاعتبارات السياسية والمصالح الايديولوجية . كان متأكداً من ان اوروبا ستبث سيطرتها على العالم «الا اذا حذوا حذوها (العرب) وجروا مجراها في التنظيمات الدنيوية» (١٣). ان الطريقة الوحيدة للوصول الى ذلك ، هي ، في رأيه، في استعارة افكار ومؤسسات اوروبا . ودعم توصيته هذه بحجتين : اولاهما «الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لاسباب التمدن ونمو العمران» (١٤) «الامر اذا كان صادراً من غيرنا وكان موافقاً للادلة لا سيما اذا كنا عليه واخذ من ايدينا فلا وجه لانكاره واهماله بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله» (١٥) .

وهكذا ، كما اثبت الفهم الصحيح للاسلام ، ان الاسلام ليس منزهـا عن الفساد وليس معصوماً عن النقد ، كشف الفهم الصحيح لاوروبا كم هي مدينة للاسلام . قال المصلحون ان حتى النظريات الثورية الاخيرة في العلوم لها جذور في كتابات المسلمين . فالعلماء المسلمون سبقوا داروين مثلا ، بزمن طويل . «فاذا كان بناء مذهب النشوء والارتقاء على هذا الاساس ، فالسابق فيه علماء العرب وليس «داروين» مع الاعتراف بفضـل الرجل وثباته ، وصبره على تتبعاته» (١٦) . وحتى عبده لجأ الى المعادلة ذاتها بقوله : «اننا ، فقط ، نستعيد ما كنا قد اعطيناه اصلا» (١٧) . لكن عبده شدد على العناصر الاصلية للحضارة الاوروبية .

وبالنظر الى صياغة هذه الحجة بتعبيرات شبه دينية ، تركت الايديولوجية الاصلاحية تأثيراً جذرياً على الجيل الاسلامي الناشيء . وضمت هذه الحجة ، من بعد ، الى الايديولوجية القومية واثرت حتى في الفكر المسيحي الداعي الى التجديد على النهج الغربي . قال جرجي زيدان (توفي ١٩١٤) ، محرر «الهلال» المتزن واحد ابرز المثقفين المسيحيين في هذه الفترة ، ان العديد من منجزات اوروبـا الثقافية مستمدة في الاصل من العرب . واهتنت اوروبا هذه المنجزات بالاكتشافات والاختراعات الجديدة (١٨) . وعزز هذا الاتجاه الفكري بالتعميمات التي اطلقها المؤرخون الاوروبيون الذين عشقوا العرب .

من المهم ان نتذكر ان الايديولوجية الاصلاحية تبلورت في الفترة التي وصلت معها الامبريالية الاوروبية الى القمة . هاجمت روسيا تركيا في ١٨٧٧ ، وفي ١٨٨١ احتلت فرنسا تونس ، وفي ١٨٨٢ احتلت بريطانيا مصر . وما ان اتى العام ١٩١٤ حتى كانت ليبيا ومراكش ، ومعظم الممتلكات التركية في اوروبا ، وقعت تحت السيطرة الاوروبية (١٩) . بدأت اوروبا تتسم اكثر واكثر بالامبريالية وليس بمنجزاتها الحضارية .

وتبلور موقف سلبي معاد لاوروبا في العقد الاخير ، او في العقدين الاخيرين من القرن التاسع عشر . وكما لاحظنا ، فان هناك نوعاً من الانسلاخ غير الكامل عن اوروبا لدى كل من الطهطاوي وخير الدين . فبرغم اهتمامهما بالتهديد الاوروبي كمسألة نظرية ، فان اهتمامهما الرئيسي انصب على تحديد المعايير الواجب استخدامها في عملية الاستعارة من اوروبا — اي في كيف استغلال المعرفة الاوروبية . انهما كانا واثقين من قدرة العالم الاسلامي على اتقاء خطر اوروبا .

حين بلغ الطهطاوي سن الرجولة كانت مصر تحت قيادة محمد علي ، اصبحت قوة متوسطية . وكان هو ، كجيله ، ينظر الى الدول الاوروبية من زاوية قوتها . وبرغم ان خير الدين كان يدرك في وضوح تفوق اوروبا ،الا انه كان واثقاً من ان الامبراطورية العثمانية ستحافظ على مكانها بين الدول الكبرى . والشيء الوحيد الضروري للوصول الى ذلك ، كان اصلاح المؤسسات الزمنية ، فكانوا بالفعل ، متأكدين من ان العالم الاسلامي لن يكون قادراً على التعامل مع اوروبا فحسب بل سرعان ما سيلحق بها .

عكست الايديولوجية الاصلاحية الظروف المتغيرة في القسم الاخير من القرن التاسع عشر حين كان التشاؤم من المستقبل يغذي الشك والخوف المتزايدين من الامبريالية الاوروبية . وبالتالي اصبحت الدعوة الى الاقتداء بالغرب مثار الشك والريبة لانها تقرب من السيطرة وامست كل بادرة من اي دولة اوروبية موضع شك ، وكل عمل طيب يخفي وراءه حافزاً مغايراً . وبدت كل الجهود التي تقوم بها الدول الاوربية مدفوعة بمطامع . اذ ان هذه الدول كانت تعرض المساعدة لسبب واحد فقط : لتستعمر . وبالفعل ، نادرا كانت وسائل السيطرة هي الغزو المباشر . فلم يحدث مرة ان جاءت دولة اوروبية الى بلد شرقي غازية في شكل علني انما دخلت تحت مظلة الاصلاح وباسم المدنية . وحققت الامبريالية اهدافها بالتدرج وعبر وسائل مالية واقتصادية (٢١) .

نمت مقولة اساسية من مقولات الايديولوجية الاصلاحية من ادراك متزايد لمطامع اوروبا الامبريالية . في ضوء هذا الادراك ، ليس لدى اوروبا ما تقدمه الى الاسلام الا ما هو موصوم بمقاصدها الشريرة ضد الدول الاسلامية . والاسلام ، بدوره ، يجب ان لا يرغب في استعارة شيء منها عدا تلك العناصر التي تؤدي مباشرة الى امتلاك وسائل الدفاع عن الاسلام ، والى امتلاك القوة والسطوة . هذه الوسائل هي ، على الصعيد العام ، العلم ، وعلى الصعيد المباشر ، اسلحة جديدة وتنظيم وتكنيك عسكريان. فما عاد النظر الى اوروبا الآن على انها متربعة على عرش الحضارة ، بل على انها حضارة تمتلك سر القوة والسيطرة .

التضامن الاسلامي

كانت الايديولوجية الاصلاحية اول من صاغ التهديد الذي طرحته الامبريالية على انه مواجهة بين الاسلام والمسيحية . استعيدت ذكرى الصليبيين ودعي المسلمون الى ان يتجندوا للدفاع عن الدين فبعث مفهوم الجهاد المقدس واكتسب التحدي الذي طرحه الغرب محتوى محددا بسبب مقارنته الواضحة بالصليبيين . هنا استفاضت الايديولوجية الاصلاحية في شرح اكثر شعاراتها المعادية للغرب محاولة ان تستثير اهتمام النخبة المثقفة والجماهير الامية . ربما لم يكن لأي صياغة ايديولوجية (حتى بروز اليسار الثوري في الستينات) التأثير القوي على الوعي العربي السياسي ، كما كان لدعوة التحدي هذه .

كان من الطبيعي اذن ان تجد الدعوة الى التضامن الاسلامي اسساً راسخة في مفهوم الوحدة الاسلامية . لكن الفكرة الاصلاحية في الوحدة الاسلامية ، يجب ان لا تختلط مع سياسة عبد الحميد — برغم ان لا تعاكس هناك بين الموقفين على الصعيد الايديولوجي . وبالفعل ، اعطى المسلمون المصلحون تأييدهم الكامل لجهود عبد الحميد الرامية الى اتباع سياسة على درب الوحدة الاسلامية . لكن كان واضحاً ان دوافع عبد الحميد كانت مرتبطة اساساً بالمصالح العثمانية ، بينما كانت دعوة الاصلاحيين الى الوحدة الاسلامية متصلة باعتبارات عقائدية تشمل الامة الاسلامية كلها . ان هذا الدافع الى التوحيد هو مصدر كل المفاهيم الوحدوية اللاحقة . وخطوة واحدة فقط هي كل ما كان مطلوباً ، للانتقال من فكرة الوحدة الاسلامية الى الوحدة العربية .

رفضت الايديولوجية الاسلامية الاصلاحية ، ما دامت تحافظ على صعودها . اي صياغة ايديولوجية للواقع تخالف صياغتها وخاصة كل اشكال الصياغة القومية

(العلمانية) . لهذا صبت جام عدائها على القومية المستوحاة من الغرب ، والتي اتجهت نحو الاقلال من اهمية العامل الديني في التضامن في مقابل التشديد على الثقافة والتاريخ واللغة ; ليس مفاجئاً ، اذن ، ان يقع دعاة القومية ، عرضة للاتهام من قبـــل الاصلاحيين بأنهم يخدمون مصالح الامبريالية — وهو الاسلوب الذي استعمله القوميون من بعد لمهاجمة خصومهم . ووقع هذا الاتهام ايضاً على المثقفين المسيحيين الذين بحكم كونهم دعاة الى التحديث ، كانوا يعتنقون مفاهيم علمانية عن المجتمع والدولة مستمدة من النماذج الاوروبية . لكن عداء الاصلاحيين توجه ، في غالبيته ، صوب المتعلمين من الشباب المسلمين الذين كانوا يميلون نحو الفكرة القومية في صورة متزايدة .

ظل الموقف الاصلاحي من الايديولوجية القوميـة الناشئة معادياً في شكل جذري حتى النهاية ، ومصرا على القول بان الرابطة الدينية ، وليست الرابطة القومية ، هي التي ستكون اساساً لوحدة. لهذا اعتبر العلماء الاصلاحيون ان من المهم دوما عدم تأكيد الاخوة العربية بل الاخوة الاسلامية — « المسلم التركي ، والعربي ، والفارسي ، والمصري ، والمغربي والهندي ، » (٢٢) . قال الافغاني « ان المسلمين يشكلون امة واحدة لانهم ينتمون الى دين واحد » (٢٣) .

الايديولوجية السياسية والاجتماعية

من المدهش حقـاً ان لا يكون الفكر الاصلاحي استعمل التاريخ كأداة ايديولوجية ، الا قليلا ، وبدلا من ان ينظر الى التاريخ على انه خطة شاملة وجلية اعتبره سيلا غير محدد المعالم . وبالتالي فلم يعلق اهمية خاصة على استقراء التاريخ ، كما لم ينظر اليه على ان له هدفاً معيناً . وفهمت فكرة التطور في شكل عام فهما غامضاً ، كما ان مغزاها للرؤية التاريخية لم يقدر تقديراً كاملا البتة . ربما احس الاصلاحيون بالمضاعفات الفلسفية للتطور المخالفة بل المناوئة للعقيدة الدينية ، فآثروا الابتعاد عنها .

ربما لم يكن في مستطاع الحركة الاصلاحية ان تحرر نفسها من فعل التحجـر العقائدي التقليدي ، وان تتكيف مع المفاهيم الجديدة « المعاصرة » في شكل سليم . وبدت عاجزة كلياً ، في صيغها الاجتماعية والسياسية ، عن رسم التمييز المطلوب بين المجالات الزمنية والدينية للعمل . ولعجزها امام انهمار الافكار الجديـدة ، كانت مرغمة في استمرار على التبرير ، والعقلنة ، والتراجع . واخيرا ، سيق الكتاب الاصلاحيون ، وظهورهم صوب الحائط ، الى نوع من الاستسلام كأمر واقع

تجلى في التأكيد الواهن ان القيم الاجتماعية والسياسية مماثلة لقيم اوروبا الحديثة (٢٤) .
ما هي بعض السمات المميزة التي دفعت بالاصلاحيين الى هذا الطريق المسدود ؟

التدريجية

اصرت الايديولوجية الاصلاحية على اعتماد المنطلق التطوري (في عكس الثوري) للقيام بمهمات التغير الاجتماعي(٢٥) . خاف معظم الاصلاحيين من العنف وشكوا في كل ضروب الراديكالية السياسية لانهم لم يقتنعوا بان من الممكن ان ينتج شيء ايجابي عن نسف النظام الاجتماعي . لم يستطع الاصلاحيون المسلمون ان يخرجوا بتصنيفات فعالة لفهم العمل السياسي والحوافز السياسية ، كما فعل بعض المثقفين المسيحيين المجددين على النهج الغربي . بقي الفكر الاصلاحي بعيداً عن اهداف الفكر الراديكالي .

برر الكتاب الاصلاحيون تعلقهم بالمنطلق غير الثوري ، بمبررات نظرية وعملية ايضاً . قالت احدى الحجج ، ان فرض التغيير بالقوة مخالف للنظام الطبيعي . « ويرى ان الاصلاح على اختلاف انواعه لا بد ان يكون على سبيل التدريج وفقاً لمقتضى السنن الطبيعية »(٢٦) . ومن الناحية العملية ، فان التغيير ، حتى يدوم ، يجب ان يتم في بطء « لان ما يأتي على جناح السرعة لا يلبث ان يرجع من حيث اتى » (٢٧) .

الشرعية

اصرت الايديولوجية الاصلاحية على ان هنالك فرقاً نوعياً بين السلطة الاوروبية والسلطة الاسلامية نظراً الى اختلاف الاسس من حيث تستمد كل من السلطتين شرعيتهما . في السلطة الاوروبية طبقت كليا في المجال الزمني حيث يقيم الانسان لجهة وجوده العملي ، بينما السلطة الاسلامية لم تفرق بين الزمني والروحاني (٢٨) . وهكذا فان اطاعة السلطة لا يمكنها ان تنجم عن قانون يحدده المجتمع ، بل هي نتائج التزامات دينية واخلاقية . وان انتهاك هذا من قبل الحكم او المحكوم يؤدي حتماً الى الانحلال السياسي .

يلمس المرء هنا صدى خافتاً لنظرية « العقد الاجتماعي » ، فحق الرعية في عدم طاعة مليكها معترف به ضمنياً . لكن المعارضة السياسية ليست معترفاً بها .

فللرعية الحق في العصيان ليس لانتهاك الحاكم لاحكام العقد ، بل بسبب مبدأ منزل من السماء . في اختصار فان ما اكد لم يكن حقوق الرعية ، بل الاسس التي تضفي الشرعية على سلطة الحاكم . وهكذا فان الايديولوجيـة الاصلاحية قد حظرت ، في الواقع ، فكرة السيادة الشعبية باسباغها الشرعية المستمدة من خارج اطار القانون ، والمنزلة من السماء ، على السلطة السياسية . وبرغم تأييدها اللفظي للحكومة الدستورية ، والديموقراطية التمثيلية ، تمسكت بالمبادىء التي تدعم الحكم الثيوقراطي والملكية المطلقة .

الديمقراطية والاشتراكية

ان مصدر القلق العميق الذي احست به الحركة الاصلاحية في الاسلام هـو في الواقع ، وعلى التحديد ، مرتبط بالنظريات المستوحاة من الغرب والتي تجندت لتبني الاشكال والمؤسسات السياسية الاوروبية . فشدد الكتاب الاصلاحيون على قـدرة الاسلام الاصليـة على التحديث وعلى « التطابق الاساسي بين الاسلام والتجديد » (٢٩). ثم ان للديموقراطية ، كمبدأ في التنظيم السياسي ، جذوراً عميقة في ممارسات المجتمع الاسلامي الاول . وبالتالي ليس من مبرر امام المسلمين للاتجاه صوب اوروبا ، حين يجدون ضالتهم في تراثهم . ان ما تقدمه الديموقراطية الاسلامية في العصر الذهبي يفوق مراحل اي شيء تطرحه اوروبا .

ورفض المبدأ الاشتراكي للاسس ذاتها . اذ بدت الاشتراكية لما ظهرت في اوروبا ، انهـا انمـا تستند الى الكراهية والاضطهاد (٣٠) . ولم يستطع اي مفكر سياسي اوروبي ان يأتي بنظرة اشتراكية يمكنها ان تكـون « مقبولـة عقلياً » (٣١). ان الاشتراكية الصحيحة ، كالديموقراطية الحقيقية ، لا توجد الا في الاسلام (٣٢) .

وبهذه الطريقة سعت الايديولوجية الاسلامية الاصلاحية الى محاربة اوروبا ، ليس باظهار عجز افكارها ومؤسساتها السياسية ، بل باثبات امتلاك الاسلام افكاراً ومؤسسات افضل . انهـا عملت على صد العدوان الايديولوجي والاوروبي واستخدام افكار اوروبية مكسوة بثياب اسلامية . لكن مشكلتها الحقيقية تكمن في ان لواء الايديولوجيات الاوروبية لم يرتفع من قبل المسيحيين بل من قبل المسلمين ايضاً . لهذا شن الاصلاحيون اعنف هجماتهم ضد اولئك المثقفين الذين دعوا الى العلمانية في الحياة السياسية (اي فصل الدين عن الدولة) كشرط سابق للاصلاح الاجتماعي (٣٣) . وفي المقابل ، فقد اعلنت الايديولوجية الاصلاحية ان الاصلاح الحقيقي سيكون مستحيلا ما لم يحدث استقلال فـكري عن اوروبـا وما لم يتخذ

الاصلاح من التراث الفكري الاسلامي مصدر الهامه .

سرعان ما ادرك العلماء ان الشباب المسلمين الذين تعلموا في الغـرب هـم يشكلـون التهـديد الخطير لكـل مـا يدعـو اليه العلماء . اما المثقفـون المسيحيون المستغربون فانهم مثلوا تهديدا من نوع آخر : انهم كانوا الناشرين المحليين للثقافة الاوروبية قادوا الدور اياه الذي اضطلع به افراد الارساليات المسيحية ، لكـن المسألة بالنسبة الى النموذج الجديد من المسلمين المتعلمين الذين « لاقيمة للدين في نفوس اكثرهم فهم لا يصلون ولا يصومون ولا يحللون ولا يحرمون » (٣٤) . ان هذا النوع من المسلمين هو اكثر « عملاء » الغرب فعالية ، « لان الاجانب مـا طرقوا ارضاً لأي امة الا اقبل هؤلاء المتعلمون عليهم يعرضون انفسهم لخدمتهم ويكونون بطانة لهم ومواضع ثقتهم » (٣٥) كما قال الافغاني . وبما ان هؤلاء كانوا ثمرة الثقافة الجديدة التي قدمها الغرب الى المجتمع الاسلامي ، ادينت المدارس الارسالية الاجنبية باعتبارهـا المصدر الرئيسي للعدوى الثقافية والاخلاقية . وضع هنا تمييز بين الثقافة الصحيحة ، والثقافة التي تقود الصغار الى الضلال : ان النوع الخاطىء كان الذي يقدمه « الاجانب حتى الجزويت والفرير » (٣٦) .

ونتيجة هذه المواقف الحتمية ، وجد العلماء انهم لا يعارضون التقليديين الرجعيين « الذين قاوموا كل تغيير » ، بل كذلك الصغار « المرتدين الذين ارادوا ان يغترب الاسلام ... وان يجعلوا المسلمين ينسون تاريخهم ويهجرون تراثهم » (٣٧).

تركت الحركة الاصلاحية في الاسلام اثرا عميقاً على الوعي العربي السياسي . اذ ان ايديولوجيتها عكست في وضوح المرحلة الانتقالية التي ترعرعت في ظلالها ، ونقلت مخاوف وآمال مجتمع يختبر التغيير بادىء بدء . وبسبب الكتاب والواعظين الاصلاحيين وخاصة مجلة رضا الشهرية « المنار » بلغت الحركة الاصلاحية اوساطا واسعة في العالم الاسلامي وابقت حية افكار الافغاني ومحمد عبده .

لكن عمر الحركة الاصلاحية الاسلامية كان ايضاً « عمر اعمال صغيرة وتسويات عظيمة » (٣٨) . اذ تمت التسويات بسبب الضرورة القصوى التي فرضها التأثير الطاغي للغرب . ويمكن ارجاع بعض فشل الحركة الاصلاحية الى عـدم قدرتها على ترجمة ايديولوجيتها الى حركة سياسية . وكان ذلك في ذهن الافغاني ، قليلا قبل وفاته ، حين اخبر المغربي ان الشيء الوحيد الذي يفتقر اليه العالم العربي هو حركة دينية منظمة . فبسبب افتقارهم الى الوسائل الكفيلة بتوفير السلطة ، لم يستطع الاصلاحيون ان يحددوا مباشرة مجرى الاحداث السياسية . في اطار هذه الخلفية فقط ، يمكن فهم مصير الحركة الاصلاحية الاسلامية ، وحركة الاخوان

المسلمين (التي ظهرت بعد الحرب العالمية الاولى) . ولكن برغم النمو الهائل واللافت لحركة الاخوان ، وبرغم التأييد الجماهيري لها ، جاءت متأخرة جداً لارجاع مجرى التاريخ الى وراء . وربما كان الدور التاريخي الرئيسي للحركة الاصلاحية الاسلامية هو انها بشرت بالمرحلة العلمانية التي عارضتها ، والتي لم تستطع ان توقف تقدمها .

الفصل الرابع
البنية الاجتماعية والفكرية للمثقفين المسيحيين

الخلفية الاجتماعية والتوجه النفسي

ان لفظة « مسيحي » تستعمل هنا في معنى عريض لتعني مزايا اجتماعية ونفسية وليس ارتباطاً دينياً باستثناء امثلة محددة فقط حيث تحمل اللفظة دلالة دينية .

كانت الحركة الفكرية المسيحية ، كنظرة عقلية ، انتاج عملية اجتماعية ونفسية خاصة بتجربة بعض الطبقات الاجتماعية المسيحية في سوريا (بما في ذلك لبنان وفلسطين) . وقد نجمت ، الى حد كبير ، عن التحول الذي حدث في التعليم المسيحي في القرن التاسع عشر ، وعن التغيير الاجتماعي الذي رفع المسيحيون لواءه . وكان افضل من عبر عن ذلك ، اولئك الذين تأثروا اكثر بهذا التغيير في المجتمع ، اي « المثقفون المسيحيون » (١).

نظر المسيحي العربي الى النهضة على انها تشكل مقدمة لعملية الابعاد . تتكون الهوية المسيحية من قسمين اساسيين كلاهما سلبي : هوية دينية (المسيحية) في مقابل الاسلام ، وهوية تتمثل في الانتساب الى احدى الملل في مقابل الملل الاخرى (الموارنة والارثوذوكس مثلا). وكانت سوريا للعربي المسيحي تمثل « وطناً » في معنى يختلف عما تعنيه لزميله المسلم . فطرحت الهجرة كمخرج طبيعي : اعتبرت الحياة ذات معنى ليس في وطن السلف ، بل خارجه . وان الاحساس بالاقتلاع كان شرطاً طبيعياً للحياة بالنسبة الى المسيحي المتيقظ (٢) .

كان العامل الذي كوّن اليقظة المسيحية هو التعليم . اذ المسيحيون كانوا أول من استقبل التعليم الحديث لأن المدارس الارسالية ، التي أقامها الفرنسيون والانكليز ، والأميركيون ، والروس ، فتحت أبوابها على المجتمعات المسيحية

في سوريا في الدرجة الأولى . وواصلت المدارس المذهبية الوطنية اتباع التراث القديم في التثقيف الديني ، لكنها أدخلت أيضاً الأسلوب الغربي في التعليم في صورة تدريجية . وبرغم أن المدارس المذهبية والارسالية كانت دينية التوجيه تسعى الى تغذية الروح الدينية في برامجها ، فان نظامها التدريسي كان ، في شكل عام ، عقلانياً مما مهد الطريق لنوع جديد من الادراك . اذ شجعت التقييم المستقل الى حد ما ولما أدخلت العناصر الأولية في التفكير العلمي ، خلقت الظروف التي ستخفف من قبضة نمط التفكير الديني التقليدي.

كانت النهضة قوة التعقلن الرئيسية في اطار الطبقة المسيحية المثقفة . فهي أفضت الى التوترات الاجتماعية والنفسية التي رافقت ظهور أول فوج من المثقفين المحدثين في المجتمع العربي . وان تكوين هذه العقلية الجديدة ، التي بدأت في الأوساط المسيحية في سوريا ، لازمة التعارض الكلاسيكي بين الجيل القديم والجيل الجديد (٣) . ومن المهم أن نلحظ هنا أن تجربة الابتعاد عن الطرق التقليدية ، كانت في البداية تجربة مسيحية ولم تدخل هذه التجربة وسط العرب المسلمين إلا أخيراً .

ارتبطت الطبقة الجديدة المتعلمة من المسيحيين بثلاثة موارد تعليمية أعطت الحركة الفكرية المسيحية طبيعتها المميزة ، وهي : التمرس الكامل بالأدب العربي ، اجادة لغة أوروبية ، الالمام بالمعرفة العلمية الحديثة .

شددت جميع المدارس المذهبية كثيراً على تعليم الأدب العربي والقواعد العربية ، وفي الواقع ، فان لرجال الدين المسيحيين تراثاً عريقاً في علم اللغة العربية يعود الى القرنين السابع عشر والثامن عشر . (يجب أن نتذكر أن اللغة العربية ، أصبحت منذ القرون الوسطى ، لغة الطقوس الدينية في الكنائس المسيحية الشرقية) . وتأثرت المدارس المذهبية بهذا التقليد كثيراً مما أسبغ على نموذجهم التعليمي صفة عربية واضحة . وكان بعث الأدب العربي الكلاسيكي الى حد كبير افتاج هذا الزخم الثقافي .

وبتأثير من النظام العقلاني ، اكتسبت عملية تعليم العربية في المدارس المسيحية طبيعة منهجية . باتت اللغة العربية الفصحى تستعمل الآن لنقل المعرفة الحديثة ، وبالتالي يجب أن تتكيف وفق الحاجات المفاهيمية الجديدة . فتحولت تدريجاً من لغة احتفالات جامدة الى اداة فعالة للتخاطب الفكري . وكان أفراد الطبقة المسيحية المثقفة أول من امتلك ناصية هذه اللغة العربية المجددة ، وكانوا أول من استعملها في كتاباتهم في سوريا .

وضعت المدارس المسيحية والتي يديرها الأجانب ، توكيداً موازياً على

اللغات الأوروبية ، خاصة الفرنسية والانكليزية . وأمد ذلك المسيحيين المتعلمين بأداة فكرية أخرى لم يمتلكها مواطنوهم المسلمون الا مؤخراً . ان معرفة اللغات الأوروبية أثرت جذرياً في توجه المسيحيين المتعلمين ، وفتحت أمامهم آفاقاً بوضعهم في تماس مباشر مع الأدب الأوروبي والمعرفة الأوروبية . وفي هذا المضمار ، فان اليقظة المسيحية ، خلاف الاسلامية ، كانت نتيجة اتصال فكري مباشر مع أوروبا . اذ وجد المثقفون المسيحيون أنفسهم ، من الناحية الموضوعية مضطلعين بدور خاص في المجتمع ، وأصبحوا الوسطاء على المستويات الثقافية والاقتصادية والسياسية أيضاً، مما كان له في مركزهم الاجتماعي وفي آرائهم الاجتماعية أشد الأثر .

ربما كانت النظرة العقلية التي ولدتها الثقافة الجديدة ، أكثر أهمية من التدريب اللغوي . فالأفكار الجديدة طرحت أطر تفكير جديد حتماً . ففي المدارس الناطقة بالانكليزية كالكلية السورية الانجيلية ، كان الميل نحو نظرة علمية محددة . وفي المدارس الناطقة بالفرنسية كالكلية اليسوعية في بيروت ومعظم المدارس المذهبية الأخرى في لبنان ، كان النمط السائد هو التوجيه الانساني والأدبي . لم يكن الأسلوبان ، الانساني والعلمي ، في التعليم متعارضين . بالعكس ، برغم الاختلاف في التوكيد ، فان كلا النموذجين التعليميين اللاتيني والأنجلوسكسوني غرسا روحاً نقدية بدأت تحكم الاستقصاء الفكري سواء كان انسانياً أو علمياً . وبالفعل ، شكلت مقولات المنطلق العلمي بالاضافة الى مفاهيم المنطلق الأدبي ، نظرة موحدة الى الطلاب المسيحيين . اذ العقليتان « اليسوعية » و « الانجلوسكسونية » توحدتا في قاسم مشترك غربي واحد .

التوجيه المسيحي العلماني

نشأت النظرة العقلية المميزة للمثقفين المسيحيين على أسس تناقض الفرضيات الدوغماتية للنزعة التقليدية في كل من الاسلام والمسيحية . فالمسيحي المتعلم المنغمس في نشاط أدبي أو اقتصادي ، اعتبر أن العالم تحرر من القيم والمفاهيم التي جمدته منذ أجيال سحيقة . ان منهجية غرفة الصف مربوطة بالتجربة البراغماتية للسوق التجاري . ولدت موقفاً ما عاد يهتم كثيراً بالقيم والمفاهيم المستندة الى افتراضات مطلقة ومسبقة . واذا ما قررت ظروف معينة ، في الحياة العملية ، حاجات معينة ، فان الخير ، في النطاق الأخلاقي ، يتحدد وفق ظروف معينة . وهكذا فان « الخير والشر ليسا أبداً قيماً مطلقة ، بل نسبية ، تتحدد بظروف الزمان والمكان » (٤) .

تحاشى المثقفون المسيحيون ، في استمرار ، المواجهة المباشرة ، وابتعدوا عن طريقهم الصحيح ليتجنبوا الجدل الديني . لكنهم وجدوا أنفسهم ، في صورة غير واعية وغير مقصودة ، في مواقع متعارضة مع تلك التي كان يحتلها دعاة الاصلاح الاسلامي . اذ لم يكن في وسع الحركة المسيحية التعقلية ، المنطلقة من فرضيات علمانية والعاملة بموجب مقاييس علمانية،أن تسير قدماً من دون التعرض للقضايا التي كانت أساسية للحركة الاصلاحية . الداروبني شبلي الشميل (توفي في ١٩١٦) يستطيع أن يقول بأن فصل الدين عن الدولة أساسي لأي شكل من أشكال التقدم الاجتماعي ، وأنه مطلوب من العلوم الاجتماعية (٥) . كما ان المؤرخ زيدان (توفي في ١٩١٤) يستطيع أن يناقش كون أهلية العرب للمشاركة في الحضارة الحديثة ، غير مستمدة من دينهم أو من منجزات الحضارة الاسلامية ، بل من مزايا متأصلة فيهم كبشر (٦) .

بدت أوروبا بالمنظور المسيحي مختلفة كلياً : فهي ليست تهديداً يجب الاحتراز منه وحده كما كانت للمسلمين الاصلاحيين ، لكنها كانت نموذجاً يحتذى . كان الكتاب المسيحيون ، الذين التفتوا الآن الى واقعهم ، أكثر اهتماماً بتحليل أمراض المجتمع ووصف حاجاته ، من صياغة الحجج الدفاعية ضد أوروبا (٧) . فلم يكن ممكناً أن تكون الصيغ الايديولوجية للنزعة الاصلاحية في الاسلام تحمل مضموناً اجتماعياً ذا معنى للمفكر المسيحي المتغرب .

أعتنق المفكرون المسيحيون قيماً وأهدافاً اشترطت أساساً أيديولوجياً يختلف عن الأساس الأيديولوجي للمصلحين المسلمين . تركز هذا الأساس على « العلم » و « الحضارة الحديثة » ، وسعى ، دون أن يقصد ذلك مباشرة ، الى تحطيم الموانع العقلية التي حمت موقع التقليديين والمصلحين الدينيين . ويمكن المرء أن يستشف من هذا السعي ، ارادة غير واعية لا تسعى الى « الحقيقة » بل الى تحول سياسي في وضع المسيحيين العرب في المجتمع الاسلامي . اذ كان المفكرون المسيحيون ، بتمسكهم بالعقل والمنهج العلمي ، يهاجمون في شكل غير مباشر المصادر التي استمدت منها السلطة السياسية والاجتماعية شرعيتها وكذلك على مستوى النظرية الاجتماعية تصدوا لأسس النظام السياسي القائم عندما قالوا بسيادة الارادة الشعبية في الدولة .

ان الاطار العقلاني وغير الديني الذي وضعه المفكرون المسيحيون عكس رفضهم لقبول الادعاءات القيمية السائدة ، ومثل ثورة على الثقافة القائمة ، والنظام الاجتماعي الراهن . وتجسد هذا في الدعوة الرئيسية للكتاب المسيحيين الى علمنة الوجود الاجتماعي بعلمنة الفكر . انهم عرفوا ، بالسليقة ، ان من المستحيل

حل معضلة الاغتراب المسيحي في المجتمع العربي دون علمنة النظرة الى التاريخ ، وعلمنة الأسس التي بني عليها المجتمع والدولة . وهكذا ممكن النظر الى الحركة المسيحية الفكرية على أنها جهد لاعادة تأهيل المسيحي العربي في محيطه الاسلامي .

لم تكن سبل العمل المتيسرة أمام المسلمين هي نفسها المفتوحة أمام المتعلمين المسيحيين . يجب أن نتذكر هنا أن المثقفين المسيحيين ، عموماً ، كانوا دون ولاءات سياسية ثابتة وبما أنهم لم تكن لهم مصالح ضالعة في الوضع الراهن ، كانوا مستعدين دوماً لامتشاق أقلامهم دفاعاً عن أي موقف يتعاطفون معه ، أو يخرجون منه بمنفعة . لهذا ، لم يكن مفاجئاً أن لا يكون هناك موقف سياسي واحد ممكن أن يعرف به المثقفون المسيحيون كجماعة .

ربما كان الاتجاه المسيحي الأكثر شيوعاً هو التملص من أي التزام سياسي . وانطبق هذا الكلام ، في شكل خاص ، على أولئك الذين عاشوا في الامبراطورية العثمانية — خاصة في أثناء العهد الحميدي (١٨٧٦ — ١٩٠٨) ، حين كانت كل الطاقات الفكرية مرغمة على أن تنحصر في نشاطات أدبية وتعليمية فقط . فكرس بطرس البستاني الواسع النفوذ (توفي في ١٨٨٣) وابنه سليم ومساعدرهما في بيروت ، جهودهم للتعليم ، واصدار جريدة ، وتأليف موسوعة ، بينما ركز آخرون على نظم الشعر وتصنيف القواميس .

كان الارتباط السياسي ، برغم ندرته ، البديل الثاني الذي اختاره بعض المسيحيين . وتمثل نشاطات أحمد فارس الشدياق (توفي في ١٨٨٧) وسليمان البستاني (توفي في ١٩٢٥) اللذين يعتبران أكثر المثقفين المسيحيين بروزاً في الحقبة العثمانية الأخيرة ، نموذجين مختلفين للارتباط السياسي . فالشدياق بعد فترة طويلة من العمل الناجح حيناً والفاشل حيناً آخر في أوروبا وشمال افريقيا ، استقر به المقام في القسطنطينية في ١٨٦١ وأصدر جريدة الجوائب التي ظلت لأكثر من عشرين سنة تؤيد مبادىء الحركة العثمانية وسياساتها تأييداً كاملاً . ثم البستاني ، الذي نقل الالياذة الى العربية ، كان خصماً لدوداً لحكم عبد الحميد ، ودعم نظام تركيا الفتاة الذي قلب عبد الحميد في ١٩٠٨ . وفي ١٩١٤ ، بعد أشهر قليلة من نشوب الحرب ، عين في منصب وزاري ، وهو أعلى وظيفة شغلها مسيحي في عصره . وهناك نموذج ثالث من الاشتراك السياسي الذي شاع في السنين التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، والذي مثله خليل غانم (توفي في ١٩٠٣) العضو الماروني في مجلس المبعوثان الذي حله عبد الحميد في ١٨٧٦ . لجأ غانم الى فرنسا ونشر دعاية عنيفة معادية للعثمانيين . وكان غانم عضواً نشيطاً في حركة تركيا الفتاة ابان الفترة حيث بدأت المعارضة للحكم العثماني ،

تنتشر بين المسلمين العرب. كانت فكرة القومية شرعت تظهر في المقاطعات العربية في الامبراطورية العثمانية، فوجد العديد من المثقفين المسيحيين أن في الامكان أن يربطوا أنفسهم بالعروبة ، التي حاولوا أن يوجهوها توجيهاً علمانياً ، غير ديني .

أما المسيحيون الذين هاجروا الى مصر ، فانهم وجدوا أن أمامهم مدى واسعاً من المشاركة السياسية في شكل أوسع . ففي ظل الحكم البريطاني ، تمتع الكتاب والصحافيون المسيحيون ، اللبنانيون والسوريون ، بحرية واسعة للتعبير عن كل الموضوعات الاجتماعية والسياسية المحظورة في الامبراطورية العثمانية . وأيدوا هم الحكم البريطاني . في شكل عام ، وهذا جعل علاقتهم بالوطنيين المصريين سيئة . كما انهم مالوا نحو معاداة العثمانيين ، بينما اعتبر الوطنيون في مصر ، الامبراطورية العثمانية حليفاً لهم ، ومع أن معظم هؤلاء الكتاب والصحافيين ، لم يشاركوا في الحياة السياسية بنشاط ، فانهم مارسوا تأثيراً سياسياً ملحوظاً من خلال الصحافة الدورية التي كانوا يسيطرون عليها الى حد بعيد .

المثقفون المسيحيون والغرب

ان تطور أسطورة الغرب لدى المثقفين المسيحيين يوازي تطور أسطورة الاسلام الصحيح لدى المصلحين المسلمين . فأوروبا وحضارتها مثلتا للمثقف المسيحي ، مثلما مثل العصر الذهبي للمصلحين المسلمين . لكننا يجب أن لا نذهب بعيداً في هذا التوازي بين الحركتين . فالمثقفون المسيحيون لم يضعوا مبدأ للاصلاح مستنداً الى التغرب . وبتحديد أكثر ، لم تصدر عن النظرة المسيحية التجديدية ، أيديولوجية غربية الاتجاه في شكل واضح كما صدرت الايديولوجية الاصلاحية من النزعة الاسلامية الاصلاحية .

ومع كون المثقفين المسيحيين لم يحسوا أنهم مضطرون الى تبرير الاقتداء بالغرب ، فانهم مع ذلك ، أحسوا أنهم مرغمون على تبيان الاسباب وراء الدعوة الى محاكاة الغرب فأبرزوا بعض الفضائل التي تحلى بها الأوروبيون نتيجة « التقدم » الأوروبي « والحضارة » الأوروبية (٨) .

اعترف بعضهم بمديونية الغرب للعرب ، ولكن التشديد كان على الجوانب العلمانية (٩) .

لم يكن ممكناً اغفال حقيقة كون الحضارة الغربية حضارة مسيحية . وشكلت هذه الحقيقة مشكلة وما كان من السهل حلها . فهي من ناحية ، جعلت المثقفين المسيحيين في وضع انسجام طبيعي مع الوسائل والقيم الأوروبية ، بينما كانت

بمثابة عقبة أمام المسلمين . أن التوكيد على الوجه العلماني للحضارة الغربية لم يكن كافياً لازالة العداء الضمني بين الاسلام والغرب . صحيح أن الكتاب المسيحيين كانوا دوماً يشددون على أنهم يعتبرون أنفسهم عرباً (وشرقيين) أولاً ، لكن ذلك لم يقض على مشكلة الانتساب الديني . وعبرت هذه الرابطة الفطرية مع أمم أوروبا المسيحية عن نفسها بطرق عدة كان المجال السياسي أكثرها . ألم يتجه المسيحيون دوماً صوب أوروبا لحمايتهم ؟ ألم تأت الدول الأوروبية ، حين وقعت الواقعة ، لانقاذ المسيحيين الشرقيين — مثلاً ، في لبنان في ١٨٦٠ ؟

كان على حركة المثقفين المسيحيين لتحرر نفسها من هذه العلاقة ، أن تشدد على النظرة العلمانية الى الانسان والمجتمع ، وان توضح التمييز بين الأمور الدينية والأمور العلمانية . وخرج العديد من المثقفين المسيحيين عن طريقهم وتحالفوا ضد تهديد الامبريالية الأوروبية ، كما أن عديدين اعتنقوا في حماسة ، مبدأ القومية العربية . وبرغم أنه كان في الامكان ، من وجهة المثقفين المسيحيين اعتبار أوروبا تشكل تهديداً من حيث قوتها ، فانها تظل تعتبر موطن الحضارة من حيث فكرها . وبينما بدت أوروبا في عيون المسلمين تهديداً سياسياً وعسكرياً برزت ، في ضوء النظرة المسيحية ، حاملة التراث الثقافي الحتميقي .

•مسألة الاستعارة

كان من المستحيل أن لا يرغب المسيحي العربي في الوصول الى تجديد المجتمع بالطريقة الغربية . ومن الناحية النظرية ، لم يكن هناك حد لما يمكن العرب أن يستعيروه من الغرب . وبالتالي ، اعتبر المسيحيون أن القيود التي رضعها الاصلاحيون على مسألة الاستعارة ، ليست شرعية . ومع ذلك ، كان على المثقفين المسيحيين أن يعوا هذه الحدود والتحفظات في صورة خاصة ، كما حاولوا في استمرار أن يروا الغرب بمنظار اسلامي ليتمكنوا من استيعاب هذه الحدود . وقررت الظروف هذه مدى اسهام المثقفين المسيحيين .

وفي صدد معالجتهم لما تجب استعارته من الغرب ، اختار المثقفون المسيحيون ثلاثة عناصر : المعرفة العلمية والصناعة والحكومة الدستورية . قال الكتّاب المسيحيون ان من المستحيل اكتساب أي شكل من أشكال القوة دون العلم. ان تفوق الغرب المادي يعود الى العلم قبل كل شيء . وبالتالي ، فان اكتساب أسرار الغرب العلمية ، أمر أساسي لكي يصبح العرب جزءاً من العالم الحديث .

يجب أن نشير هنا، الى أن المثقفين المسيحيين لم يتجاوزا الدفاع عن الحاجة العملية بغية المعرفة العلمية . ونادراً ما بحث العلم باعتباره شرطاً ضرورياً لتحول جذري ذهني ، لكن النظريات والاكتشافات العلمية الحديثة حركت اهتمامات واضحة . أما الكتّاب القليلون الذين حاولوا معالجة المضاعفات الفلسفية للنظرة العلمية ، فانهم بقوا بعيدين عن القضايا الدينية الأساسية ، فتعاطوا العموميات وعالجوها في أسلوب عام (١٠) .

نظر المسيحيون المثقفون الى الصناعة الحديثة على أنها ليست شرطاً ضرورياً للنمو الاقتصادي فقط ، بل للاصلاح في مختلف المجالات . أصبح التصنيع الدمغة المميزة للحضارة الحديثة . حاول المثقفون المسيحيون أن يبددوا مخاوف الاصلاحيين المسلمين الذين ، وان أبدوا حماسة ظاهرية للتغيير الاقتصادي الجذري ، كانت تساورهم شكوك كبيرة حول المضاعفات الاجتماعية والسياسية لهذا التغير . أبدى المثقفون المسيحيون معارضة ضئيلة للاستثمارات الأوروبية في الأراضي العربية ، في حين رحبوا برأس المال الأوروبي وبالوسائل الحديثة معتقدين نتائجها ستكون مفيدة اقتصادياً واجتماعياً . ثم الإصلاحيون المسلمون كانوا غير راغبين في قبول هذه النظرة ، مع كونهم لم يعارضوها مباشرة . كان هؤلاء يحسون أنهم ، بتشجيعهم التمييز الأوروبي ، يفتحون الباب أمام التدخل الأوروبي في شؤونهم الداخلية ، ويفسحون لتجديد اجتماعي غير ممكن التنبوء به . وهكذا ، بينما أيد المثقفون المسيحيون الصناعة الحديثة لنتائجها التغييرية على الصعيد الاجتماعي ، اعترف الاصلاحيون المسلمون بضرورتها الاقتصادية ، انما عارضوها خوفاً من مضاعفاتها الاجتماعية والاقتصادية.

أجمع الكتّاب المسيحيون تقريباً على تأييد الدعوة الى ايجاد حكومة تمثيلية. وفي هذا المجال طرحت الاستعارة دون تحفظات وشروط . واسهم تأييد الاصلاحيين اللفظي لحكومة ديموقراطية ، في هذا الاعتناق الكامل والمفتوح للاصلاحات الغربية السياسية . فسواء كانوا مؤيدين للبريطانيين أو معجبين بالتراث الفرنسي ، أعلن المسيحيون الداعون الى التجديد على النسق الغربي تأييدهم الكامل لنظام سياسي مستند الى الديموقراطية والحكومة الدستورية .

لم تعكس هذه النظرة الليبرالية لدى المثقفين المسيحيين ميلاً مسيحياً فقط ، فعكست أيضاً المصالح الحقيقية لفئتهم الاجتماعية . وعبّر هذا الموقف عن عواطف ومصالح الطبقة البورجوازية المسيحية الناشئة في مصر وسوريا . وهكذا ، اعتبر المثقفون المسيحيون ، كالمثقفين الأوروبيين الليبراليين في القرن التاسع عشر ، ان الاقتصاد الحر والنظام البرلماني مبدآن أساسيان للتقدم . ومع كون المسيحيين

العرب لم ينتقدوا توحيد الاسلام للعالمين العلماني والديني نقداً مباشراً ، الا انهم فعلوا ذلك ضمناً . فرأيناهم يتساءلون ، في صورة غير مباشرة ، عن صلاحية الشكل الخلافي في الحكم في العالم المعاصر (١١) .

مشكلة الاصلاح

بدت حركة المثقفين المسيحيين ، من خلال صياغاتها النظرية ، ملتزمة بمبدأ الاستعارة من الغرب ، انما كانت تتخذ موقفاً مختلفاً عندما تصل القضية الى مستوى التنفيذ ، والى ترجمة الأفكار الى أفعال محددة . كانت البورجوازية المسيحية ملتزمة بافكار معينة أكثر من التزامها ببرنامج اجتماعي محدد . وكان المثقفون المسيحيون جميعاً — باستثناء قلة تمثلت في شكل خاص في المدرسين والصحف الدورية — نظريين . أما المسيحيون الذين كانون مرتبطين بعمل سياسي مباشر فكانوا اما موظفين في السلطة الحاكمة (كسليمان البستاني) واما أتباع حركة يقودها مسلمون (١٢) . وفي الحالتين ، شغلوا مواقع غير قيادية .

وعلاوة ، فان فكرة الاصلاح ، كما فهمها الكتّاب المسيحيون ، كانت تختلف اختلافاً جذرياً . من وجوه عدة ، عن الفكرة التي شرحها العلماء الاصلاحيون . أشار المفهوم المسيحي للاصلاح ، في الأساس ، الى شيء ملموس : ان الاصلاح ، في المعنى الحرفي للكلمة ، يرمز الى تغيير موضوعي ومادي . لهذا أظهر المثقفون المسيحيون عدم ثقتهم بالخطط الاصلاحية الطموحة ، واتجهوا ، كالطبقة الأوروبية الوسطى المحافظة ، الى الاستعانة بالطوباوية .

أيد المثقفون المسيحيون عموماً الأسلوب التدريجي في تحقيق الاصلاح . وبموجب هذا الاسلوب ، فان الأمور يجب أن تأخذ مجراها الطبيعي ، بينما يجب أن يأتي التغيير القابل للتطبيق في بطء (١٣) . وكلما كانوا يواجهون بالوقائع السياسية ، كانوا يستنكفون عن تأييد أي دعوة راديكالية (١٤) . وبالتالي ، ظل موقف معظم المثقفين المسيحيين ازاء الاصلاح الاجتماعي والسياسي ، موقف الاعنف في الأساس .

الجانب الآخر من النظرة المسيحية الى الاصلاح يكمن في عقلانيتها النقدية . إذ هاجمت الارتباط بالعادات الراسخة باعتباره رجعياً في الأساس ، وقابلت بين « حركة الفكر في الغرب » و « الجمود الفكري » في المجتمع العربي (١٥) . وقدم هذا الموقف الأسس لمنطلق نقدي يمتلك بعض عناصر التحليل المنهجي لكن حركة المثقفين المسيحيين فشلت في شرح هذا الموقف وتوضيح مضاعفاته

العقلانية في صورة محددة . وكان من الممكن أن يؤدي تفسير كهذا الى صدام مباشر مع التيار الاصلاحي الاسلامي . كما كان هذا الصدام حتمياً إذا أخذنا في الاعتبار موقف المسيحيين المستند الى ان علمنة النظرة الى الأمور هي شرط سابق لتبني نظام فكري تقييمي ومنسجم داخلياً . من أجل ذلك كان على المثقفين المسيحيين أن يخفوا موقفهم مراراً خلف تعميمات عريضة .

مفهوم التاريخ

كانت فكرة التاريخ في الأيديولوجية الاصلاحية ، عبارة عن تصور سطحي استعمل في تكوين وجهات نظرها الى الواقع حول الأسطورة السائدة عن عصر الاسلام الذهبي . وفي المقابل كانت النظرة المسيحية التعقلية « نقدية » وليست « أسطورية » (اذا استعملنا كلمات كاسيرر). ولم تكن وجهة النظر المسيحية تعتبر البنى التاريخية التي أقامتها الاصلاحية الاسلامية غير قابلة للتطبيق فقط ، انما كانت ، وهذا المهم ، مقتصرة كلياً على الاسلام .

قدمت الرؤيا التي طرحتها الحركة الاصلاحية الاسلامية للتاريخ ، الخطة اللازمة لتحديد نظامها القيمي . أما لدى المسيحية التعقلية ، فان وعي التاريخ رمز الى عمل مقصود وواع ، والى تقدم في اتجاه بعد محدد للزمن . وبما أن كان في استطاعة المسيحيين العرب أن يدعوا الانتساب الى تراثين : التراث المذهبي (المحلي) والتراث المسيحي ككل (بما في ذلك المسيحية الأرثوذكسية والشرقية والغربية) ، ممكن اعتبار المسيحي ، بمقياس التراث الاسلامي ، « أجنبياً » عن التراث الاسلامي كما هو « أجنبي » عن المجتمع الاسلامي . كانت القضية المركزية للمثقف المسيحي ، هي العثور على موقع في التاريخ خارج العالم الديني . فكوّن المثقفون المسيحيون موقفاً علمانياً ، حاولوا من خلاله أن يوفقوا بين النظرتين المسيحية والاسلامية . واستند هذا المسعى التوفيقي الى استبدال فكرة العصر الذهبي ، بفكرة الحضارة . ومن هذه الزاوية ، لم يكن أكثر خطورة للنظر الى الحضارة الاسلامية من موقف عربي علماني .

لم تطرح النظرة المسيحية للتاريخ أبداً نقداً واضحاً للمقاربة الدينية للتاريخ . لكنها أبرزت القيم والمفاهيم التي ممكن ، بواسطتها ، المباشرة بنقد كهذا . وهنا ، وجهت حركة المثقفين المسيحيين الضربة الأولى في عملية نزع الصبغة الميثولوجية للمفهوم التاريخي كما وضعته الحركة الاصلاحية في الاسلام .

كان طبيعياً جداً أن يشدد المثقف المسيحي العربي على التمييز بين العربي

والمسلم ، إذ كونت العناصر التي اعتبرت في الفكر الاصلاحي دينية ، جوهر المسائل التي يجب أن تعتبر علمانية . وكانت هذه العناصر هي المسؤولة في الدرجة الأولى عن الاغتراب الذي أحس به المسيحي العربي في المجتمع الاسلامي .

فكان على المثقفين المسيحيين أن يضعوا كأمر واقع تمييزاً بين العالمين الديني والعلماني وذلك ، على الأقل ، لايجاد الأرض المشتركة التي ممكن أن يلتقي عليها المسلم والمسيحي . ويبدو هذا الاتجاه أقصى ما يمكن من الوضوح في الطبيعة الأدبية والانسانية للفكر المسيحي ابان هذه الفترة .

وبالتالي ربما يصح القول بأن الوعي القومي العربي مدين بانطلاقته ، لجهد المثقفين المسيحيين بغية علمنة التاريخ العربي ، وبالفعل ، فان على المرء أن يتذكر أن العروبة لم تجد جذورها في النهضة الاسلامية كما شرحتها الحركة الاسلامية الاصلاحية ، بل في التعريف المسيحي غير الديني للمجتمع العربي وللتقاليد الحضارية . واعتبر الاسلام نفسه كعامل من عوامل التطور الحضاري وقيم كاسهام عربي حضاري . هذا يعني ، في شكل ضمني ، أن الاسلام لا يشكل الانجاز العربي الحضاري في كليته . ومن هنا اكتسب التمييز بين العربي والمسلم معالمه الأولى .

فكرة القومية

كان المفهوم العلماني للقومية نجم في الدرجة الأولى ، عن سعي الحركة المسيحية التعقلية الحثيث الى عقلنة التاريخ الاسلامي وتحديد علاقة المسيحيين العرب به . وانسجاماً مع الحوافز العلمانية التي كونته ، دعا الفكر السياسي المسيحي الى اعتبار الوحدة الاجتماعية وليس الوحدة الطائفية أساساً لفكرة الوطن . قال بطرس البستاني: «حب الوطن من الايمان» (١٦) . وقال أديب اسحق : «الإخلاص للوطن يجعلنا جميعاً أخوة» (١٧) (أي ليس فقط مسلمين ومسيحيين) . ربما كان اسحق أول مثقف مسيحي يبعث مفهوم ابن خلدون عن العصبية ويعرفه بمعنى «الوطنية والقومية» (١٨). وربما كان أيضاً أول من استعمل الشعار القومي ، «تحيا الأمة ، ويحيا الوطن» المشتق من التراث الثوري الفرنسي (١٩) .

عن أي أمة وعن أي وطن تكلم المثقفون المسيحيون ؟ كان هناك عدم اتفاق واسع حول هذه الأسئلة . فاقترب الشدياق من تكوين فكرة القومية العثمانية المستندة الى الاصلاح الاداري والى أخوة جميع الرعايا داخل الامبراطورية

العثمانية بغض النظر عن الدين والمنشأ العرقي. بعث هذا المفهوم، مع تغيير طفيف ، بعد ١٩٠٨ واخذ شكل حركة سياسية تدعو الى المساواة السياسية في امبراطورية عثمانية لامركزية (٢٠) . وبطرس البستاني_فكّر على أساس وجود أمة سورية وطبق فكرة القومية على الوطن السوري (سوريا الطبيعية) وبهذا اقترب من تكوين فكرة القومية السورية. واسحق ذهب ابعد حين أشار الى مفهوم أرسع للامة العربية ، أو على الأقل ، لمجموعة من الأمم الناطقة بالعربية . قال اسحق : « ان رابطة اللغة تشدنا بعضنا الى بعض » (٢١) . وفي كتاباته ، نصادف أول تعبير واضح عن فكرة القومية العربية .

ومع كون الكتّاب المسيحيين لم يطرحوا حلولاً نهائية ، فان معالجتهم لهذه المسائل قدمت المفاهيم والمقولات والاطار العام الذي مهد الطريق للجيل المتعلم الصاعد ليبتعد عن أفكار الاسلام والوحدة الاسلامية ، وليقترب من نظرة أكثر علمانية الى المجتمع والدولة .

الفصل الخامس
الأيديولوجية الاجتماعية للمثقفين المسيحيين

غربنة الافكار

اذا أخذنا في الاعتبار منطلقاتها ، كان من المحتم أن تتبع حركة المثقفين المسيحيين منهجاً من العقلانية المتزايدة . ويبدو ذلك في (١) الاتجاه بعيداً عن الاهتمامات الأدبية واللغوية المجردة التي مثلت المرحلة الأولى من النهضة العربية و(٢) الاتجاه نحو مزيد من الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والسياسية . وليس من شك في أن العقلنة التقدمية للفكر المسيحي تعود ، حتى حد كبير ، الى الاتجاه الغربي المتزايد والذي شمل أفكاراً غريبة وأساليب فكرية وتطبيقاتها في الواقع الاجتماعي الموجود . ان الانشغال بالمسائل الاجتماعية والسياسية أفضى الى توجهات اجتماعية وسياسية تسمح لنا بالحديث عن « ايديولوجية اجتماعية » مسيحية متميزة . وقبل أن نحلل المضمون الأساسي لهذه الايديولوجية ، التي تركت تأثيراً كبيراً على الفكر العربي في القرن العشرين ، يجب أن نعرف في وضوح عملية التجديد الفكري على النسق الغربي .

تياران في الفكر الأوروبي ربما كان لهما أعظم تأثير تقويمي على حركة **المثقفين** المسيحيين لجهة منهجها الأساسي : (١) المنحى العقلاني الليبرالي لعصر **التنوير** (والى درجة أقل في فرنسا الثورة وما بعد الثورة)، و(٢) منحى القرن **التاسع عشر** اليقيني والليبرالي (الداروينية الاجتماعية) . وحتى نهاية القرن **التاسع عشر** ، لم يكن هناك تأثير فعلي لغير هذين التيارين في الفكر الأوروبي .

كان لحركة التنوير تأثير هائل على المسيحيين المتعلمين في هذا الجيل(١) . وربما **كان لمونتيسكيو** ، وروسو ، وفولتير أكبر الأثر . طرح مونتيسكيو تحليلات

للواقع الاجتماعي كانت ، في الواقع ، ثورية . ووجد منطلقه النسبي أذناً مصغية لدى طبقة كانت تسعى لتحرر نفسها من المطلقات المحددة والمضطهدة . وهكذا فكرة « الحاجات المعينة والظروف المحددة » وفكرة « الزمان والمكان » باعتبارهما عوامل أساسية في تكوين القوانين والدساتير ، أتاحتا فرصة مؤاتية جديدة كلياً ممكن بواسطتها فهم التاريخ والمجتمع (٢) . كما أدت شروحات مونتيسكيو عن فصل السلطات في الدولة الى نتائج ثورية ليس بالنسبة لى النظام السياسي القائم ، بل ، وأيضاً ، الى الأسس النظرية للنظرة الاسلامية التقليدية للمجتمع والدولة. وتأثر المثقفون المسيحيون بمونتيسكيو من زاوية أخرى . ان روح التسامح أو التحمل التي تخللت كتاباته أشارت الى طريقة جديدة وراديكالية في النظر الى الأمور وبينت كبر الفوائد التي يمكن جنيها من التسامح الاجتماعي والسياسي.

أما تقييم التأثير لأفكار روسو فأصعب . من المؤكد أن مفهومي «السيادة الشعبية » ، و « الارادة العامة » كان لهما تأثيرهما ، وخاصة في المقالات والمناقشات الأولى في « المقتطف » و « الهلال » . واستعمل هذان المفهومان من بعد مع مفاهيم أخرى « كالحق الطبيعي » و « حقوق الانسان » كشعارات تؤيد الحكومة الدستورية والتمثيلية ، ولكن يبدو أن الهضم المنهجي لأفكار روسو ، كان صعباً فبقي تأثيره غير متوازن : فتأثير العقد الاجتماعي الذي قرىء في حماس في الفرنسية والعربية ، كان بسبب لهجته لا محتواه . كانت لهذا الكتاب جاذبية عاطفية شديدة ، وولد حماسة للجوانب الأخرى الأكثر رومانسية في كتابات روسو .

ربما كان فولتير الأكثر تأثيراً بين الثلاثة . اذ كان لروحه النقدية وسعة صدره في المسائل الفلسفية والدينية ، وقع خاص لدى الشباب العرب المتعلمين ، وربما كانت معارضته لرجال الدين ، المصدر الأساسي لتأثيره . فكان الاتجاه المعارض لرجال الدين لدى معظم المثقفين المسيحيين ، قوياً في صورة مثيرة للدهشة . وعبر هذا الاتجاه عن نفسه بأشكال مختلفة ، وفي صورة رئيسية بنقد التعصب الديني الأعمى وعدم التسامح . فنرى أن أنجح الهجمات ضد تخلف المؤسسة الدينية وفسادها (من الشدياق حتى جبران) (٣) استعمل تعابير فولتيرية نموذجية . ومع ان المثقفين المسيحيين كانوا متأثرين جداً بروح فولتير الشكوكية ، الا أنهم فشلوا في استخلاص نتائج نهائية يمكنها أن تتبلور في موقف شكوكي واضح ومنسجم . وبالتالي ، ظلت لديهم بقايا اتجاه توفيقي مبعثه الوصول الى الشك الجذري .

كانت للطبقة الليبرالية المتوسطة في القرن التاسع عشر جاذبية عميقة بالنسبة الى طبقة المتعلمين الصاعدة في مصر وفي الهلال الخصيب ، وخاصة بالنسبة الى المتعلمين المسيحيين . وهكذا أفكار الحرية السياسية ، والملكية ، والعمل الحر ، والحكومة المحدودة السلطات ، والتي مثلت الفكر الليبرالي في بريطانيا (بنثام وميل) وفي فرنسا بعد الثورة (روية — كولاد وبنجامان كونستان) ، انعكست في كتابات المثقفين المسيحيين السياسية . ومن الأمور ذات الدلالة أن أفكار الفكر المحافظ (دي ميتر ودي بونال ولامينيه) والفكر الراديكالي (سان سيمون ، وفرييه ، وبلان ، وبرودون) كانت ذوات تأثير قليل (٤) . كما من المفيد أن نلاحظ أن ثورة ١٧٨٩ العظيمة بينما استحوذت على مكانة كبيرة في الكتابات السياسية المسيحية ، فان ثورتي ١٨٣٠ و ١٨٤٨ — ومضاعفاتهما الاجتماعية والسياسية — ذكرتا نادراً .

كان أوغست كونت ، وأرنست رينان ، وغوستاف لو بون ، من بين كتاب القرن التاسع عشر الفرنسيين ، الذين أثاروا اهتماماً خاصاً . ومن المشكوك فيه أن يكون انتاج كونت ورينان قرىء مباشرة على نطاق واسع . اذ كان يقرأ في الغالب من خلال مصادر ثانوية . وتركز الاهتمام بكونت على نظرته العلمية الى المجتمع ، والحلول الشاملة التي اقترحها لتحسين أوضاع الانسان . كما وأن الثيولوجيا العلمانية التي طرحتها نظريته اليقينية ، استقبلها بترحاب بالغ المثقفون المسيحيون الذين كانوا ، ككل المتمردين على التقاليد ، يتوقون الى أسس جديدة تمنحهم برد اليقين . وأثار رينان اهتماماً لمكانته البارزة في الفكر الفرنسي ولنظرياته عن الاسلام والمسيحية ، التي وجدها الكثير من المثقفين المسيحيين معقولة جداً ، ظاهرياً ، وقدم فرح انطون (توفي في ١٩٢٢) الذي يعتبر من الزاوية الفكرية الأقرب بين المثقفين المسيحيين الى التجديد على الطريقة الغربية ، عرضاً منهجياً لأفكار رينان .

ثم غوستاف لو بون استحوذ على اهتمام النخبة المتعلمة في نهاية القرن لاهتمامه بالاسلام من ناحية ، ولنظرياته الاجتماعية والنفسية من ناحية ، وخاصة كتابه ، بسيكولوجية الجماهير ، (نشر في باريس في ١٨٩٥) الذي كان من أوائل كتبه التي نقلت الى العربية ، واكتسبت شعبية .

وكان ميل ، وداروين ، وسبنسر ، وهكسلي من بين الكتاب الانكليز في القرن التاسع عشر الذين كان لهم الأثر الأكبر ، خاصة على المسيحيين الذين تلقوا العلم في مدارس بريطانية أو أميركية . رحب هؤلاء بفكرة الحرية الفردية التي وجدوها في كتابات ج. س. ميل واستخدموا مبدأه في الحرية السياسية

لتثبيت ايمانهم بمبدأ التسامح الاجتماعي والديني وتعزيزه . كما اكتسبت آراء ميل السياسية شهرة واسعة بين قراء الدوريات المسيحية والمشتركين فيها ، وليبراليته أصبحت تياراً طاغياً على الفكر السياسي المسيحي .

تولى شبلي الشميل تقديم الداروينية الى الشعراء العرب . وكان سبق له ان تبنى المعتقد الدارويني وهو طالب طب في الكلية السورية الانجيلية في بيروت (تخرج في ١٨٧١)(٦) ، واخذ نظريات داروين الاجتماعية عن الفيلسوف المادي الالماني لودفيغ بوخنر (توفي في ١٨٩٩)،ثم قدمه الى قراء العربية على انه «اول داعية الى الفلسفة الداروينية » (٧) . وبسبب ثقافته العلمية ، كان تحليله لافكار داروين من بين اكثر التفسيرات التي وضعها المثقفون المسيحيون لكتاب اوروبيين دقة وشمولا . وفي ١٩١٠ نشر الشميل كتاباً عن نظرية داروين في التطور تحت عنوان : فلسفة التطور والتقدم ، كما كتب مقالات عدة في المقتطف والهلال مدى ثلاثين سنة . واثر انطون والشميل في الكتاب الاخرين الذين قدموا مقالات عن المعنى الاجتماعي والفلسفي لاكتشافات داروين العلمية . ومن المفيد ان نلاحظ ان النقاش الذي التهب بين الداروينيين وخصومهم خلال السنين العشر الاخيرة من القرن التاسع عشر والجزء الاول من القرن العشرين ، طرح هو ، عملياً ، جميع المسائل الرئيسية التي طرحها لجيل خلا ، المثقفون الانكليز الفكتوريون (٨)

اما هربرت سبنسر فالمثقفون الفرنسيون منحوه شرفاً خاصاً واعتبروه فيلسوف العلم الحديث . وضع سبنسر « تأليفاً بين فكر كونت وفكر داروين » ومكن هذا التأليف الكتاب المسيحيين من فحص علاقة العلم والنظريات العلمية بالمجتمع والمسائل الاجتماعية ، فحصا اكثر دقة . والى ذلك ، اعطى سبنسر وضوحاً وتركيزا ليقينية كونت ، وجعل الداروينية ذات معنى اكبر ، بترجمته نظريات الكاتبين الى نظام اجتماعي ملموس ، فردم الهوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية . ونتيجة لكتابات سبنسر ، اضحت افكار التطور والتقدم الاجتماعي ، وصراع البقاء ، والبقاء للافضل ، شعارات الايديولوجية العلمية الجديدة التي تبناها التحديثيون المتنورون . وفضل سبنسر انه جعل من الداروينية مبدأ فلسفياً لا ينازع « وانه من اكبر فلاسفة اوروبا ان لم يكن اكبر فلاسفتها كلهم في هذا العصر وفي كل العصور » (٩).

ومع الترجمات الجديدة ، اخذت تأثيرات فكرية اخرى تبرز . ففي الهلال والمقتطف ، وبقية المنشورات ، نجد اشارات متزايدة لكتابات تتراوح بين افلاطون ونيتشه . وعلى سبيل المثال نرى زيدان ، في ١٩٠٨ ، اشار في صفحة واحدة ، الى جمهورية افلاطون ، و«يوتوبيا» لمور (١٥١٨) وكتاب « سيفيتاس سوليس »

لكامبانيلا (١٦٢٣) ، و « اطلنتيس » لبيكون (١٦٢٧) والى فينيلون في كتابه « مغامرات تليماك » (١٦٩٤)(١٠). وكانت احدث النظريات والاكتشافات العلمية تعرض وتحلل في عناية في المقتطف التي كانت تركز على العلوم . وكان انطون في الجامعة اول من قدم كتاباً اوروبيين لم يعرفوا مثل ماركس وتولستوي ، كما كان اول من ترجم نيتشيه (١٢) . ويمكننا ان نقيس مدى تأثيره على الجيل الصاعد من مؤلفات سلامة موسى ،الذي اصبح من بعد مفكرا مسيحياً رائداً في مصر(١٣) .

أسس اليقين

تكوين نظرة « علمية » الى الواقع كان من بين الاهتمامات المركزية للفكر المسيحي . وان الجيل المسيحي الذي عاش في الفترة بين صدور اول مجلد من موسوعة البستاني في ١٨٧٥ ، وآخر عدد من مجلة الجامعة (١٩٠٨) لانطون ، لم ير الابتعاد الكامل عن الاتجاه التقليدي ونظرته الضيقة فحسب بل شهد ايضاً النفاذ الى طريقة جديدة في التفكير والتقييم . كان اهتمامه الطاغي ينصب على توضيح اسس هذه الطريقة في التفكير والرؤيا .

وكلما اصبح المثقفون المسيحيون اكثر معرفة بالعلم الاوروبي ، طغت النزعة العلمية على نظرتهم العقلية اكثر واكثر . وهذا واحد من الاسباب التي جعلت المثقفين المسيحيين يكونون مثلا « علمياً » مميزاً في العربية .

وجاء تفسير المفاهيم الواضحة والمنطقية تدريجاً . ولكن مع نهاية القرن ، نصب انطون والشميل نفسهما ناطقين باسم الطريقة الجديدة في الفكر ، ووضعت اسس حركة المثقفين المسيحيين . لخص انطون الاسلوب الجديد بكلمات بيكون التقليدية : ان البرهان العقلاني يعتمد على « الاختبار ، المراقبة ، والاثبات » (١٤) . وربما كان اول كاتب مسيحي يدعو علناً الى تفسير عقلاني (اي علمي) للقرآن . وطرح هذا المطلب في معرض جداله مع عبده مستشهداً بابن رشد ليثبت امكان تفسير كهذا للعقيدة الاسلامية . قال : « ان هذه السور القرآنية التي تبدو مخالفة للاثبات والمنطق يجب ان تؤول » (١٥) . وهو في ذلك يصل بنظرية الاجتهاد الى حدها المنطقي .

ذهب الشميل خطوة اخرى في تعريف الشرعية العلمية ، وكون ما ممكن ان يعتبر انه اكثر موقف مادي مترابط منطقياً في الفكر المسيحي العربي . لم يكن كافياً

بالنسبة اليه ، ان نسند الحقيقة الى اسس « منطقية » مجردة لان الشرعية النهائية تتكون من شرعية علمية (ممكن اثباتها) . ان المعرفة الشرعية عن حق يمكنها ان تكتسب من خلال اسلوب العلوم الطبيعية التي هي النوع الوحيد من انواع المعرفة الذي ممكن ان يوصف بأنه علمي . وميز الشميل تمييزاً واضحاً بين العلم (العلوم الطبيعية او الفيزيائية) وما سماه « العلوم البشرية » مستعملا التعابير اياها التي استعملها كونت للتمييز بين « العلوم الطبيعية او الفيزيائية » و « الفيزياء الاجتماعية » . وبسبب تأثير بوخنر فيه ، اخضع الشميل العلوم البشرية للعلوم الطبيعية (١٦) .

لا يعني كل ذلك ان جميع المثقفين المسيحيين تبنوا المنهجية التي اتبعها انطون والشميل . فقد ظلت المسحة الادبية مع اتجاهاتها الانسانية واالشخصانية تمثل تياراً قوياً في الفكر المسيحي واستمرت تلون الكثير من انتاجه . واثر هذا النهج الادبي ، وغير العلمي في تطور الفكر المسيحي على صعيدين : انه اولا ، منع نمو تحليل نقدي حقيقي ، واسهم ، ثانياً ، في تخليد الاعتماد النفسي على « السلطة العليا » . واصبح « العلم » يمثل ، للعديد من المسيحيين ، تلك « السلطة » ، وفي هذا المعنى ، لم يتحول العلم الى صفة عقلية متأصلة ولم يتجسد في مؤسسات معينة (١٧) . وبدأ الحماس للعلم في المجتمع العربي ، مؤخراً ، ينضج في نظام نظري وفني لا يزال في مراحله الاولى .

علمنة الفكر

مهما يكن الشكل الذي نعرف به عقلانية المثقفين المسيحيين العلمية ، فان هذه جعلت من الممكن اقامة نقاط افتراق جذرية ساعدت في علمنة الفكر في السنوات الاولى من القرن العشرين . كما اسهمت فرضياتها الاساسية ، التي لم تشرح في صورة كافية ، في تقويض اسس المعتقدات التقليدية ، (والدينية في صورة خاصة) . فأصبحت « الموضة » بين اوساط المتعلمين ان يسخروا من تخلف الحجج التقليدية وخرافتها . وشاع نوع غامض من العداء ضد كل ما يمت الى الجيل-القديم التقليدي بصلة ، في اوساط المثقفين البارزين بمن في ذلك المسلمون . واصبح الدين ، وفق هذه النظرة الجديدة الى العالم ، نقيضاً للمذهب الشكوكي على طول الخط .

قبل معظم المثقفين المسيحيين ، الذين لم تتولد لديهم ردة فعل ضد التصور المادي للعالم الذي طرحته العقلانية الاوروبية (اليقينية) وحدة كون طبيعي تسيره قوانين ذاتية غير متغيرة ، ومتحرر من السيطرة الماورائية . كان هذا ، بالتحديد ، هو الاتجاه الفكري الذي خافت منه الحركة الاصلاحية الاسلامية ، والذي بذلت

في محاربته الكثير من الجهد . وكان الافغاني عرف المذهب المادي بالنيشرية (١٨) (اي الطبيعية في الانكليزية) ووصفه بانه اكبر هرطقة في العصر الحديث (١٩).

كان الهدف المعلن للمثقفين المسيحيين الذين تمسكوا بسيادة العلم في مقالاتهم التي نشرت في الهلال ، والمقتطف ، والجامعة ، التوفيق بين الايمان والعلم . وكان ذلك ، من الزاوية المسيحية ، ممكناً جداً ، ولم يكن سهلا ، الى الحد ذاته ، بالنسبة الى المسلمين . ان الافكار التي وصفها الكتاب المسيحيون بعد ١٩٠٠ مهما تكن درجة الحرص والحيطة فيها ، ساهمت في تمهيد الطريق لمزيد من التعبيرات الصريحة عن صيغ طبيعية ومادية .

ما هو بعض هذه الصيغ ؟ كان يعقوب صروف ، احد محرري المقتطف ، من اوائل الكتاب الذين نشروا هذا المنطق العلمي . عبر صروف عن نفسه باسلوب موضوعي وغير منحاز مما زاد في نفوذه . وتحت اشرافه ، اكتسبت المقتطف علمية او طبيعية علمية صرفة . اغتنم صروف كل فرصة ليؤكد على الفرق بين الحقيقة « العلمية » والحقيقة « الماورائية » او « الخيالية » وتحدث عن العلم من زاوية قيمته الذرائعية وليس من زاوية توكيداته الاساسية . كانت نظرته الى الواقع عقلانية من دون شك(٢٠) . فالمجتمع عنده مثلا، مسير بقوانين «تحالف وتصارع »محددة علميا ومتأصلة في البنية الاجتماعية . ان الاخلاق هي محصلة الضوابط الاجتماعية وقوتها المحركة هي الدين . يقول صروف : « لان الانسان يميل الى الفساد اكثر مما يميل الى الآداب فيجب وجود ما يحركه الى مراعاة المبادىء الادبية وهو الدين » (٢١) . انتشر تأثير صروف كثيراً لانه ، الى تمسكه بموقف موضوعي وعلمي ، رفض الانزلاق في المماحكات .

يعتبر انطون والشميل افضل مثلين على الموقف الطبيعي او المادي . كان الشميل جذرياً وغير توفيقي واصر على ان المفهوم العلمي المادي لم يكن نظرة الى جانب من الواقع ، بل الى الواقع كله . ومثلت المادية نظرة علمية شاملة وفلسفية منهجية « قائمة على مبادىء علمية تتمتع بصحة الرياضيات » (٢٢) . عكس صروف ، كان الشميل اعلى صوتاً واكثر جدلية في مقاربته للامور (٢٣) . وحتى موته في ١٩١٦ ، ظل الشميل احد اكثر كتاب عصره مثارا للجدل .

لم يكن هدف انطون الاساسي مجرد تأكيد شرعية النظرة الطبيعية ، بل تبريرها ، وجعلها مقبولة وبخاصة لدى معاصريه من المسلمين . فلجأ الى ابن رشد ليحصل على المفردات الكافية ، وليوجد اطاراً عقلانياً مألوفاً للفكر الاسلامي . واستطاع ، في غموض وصبر ، ان ينسج حجة اثر حجة في الجامعة ليثبت ان الله ، رغم كونه غير معروف ، ممكن الاتصال به . وهكذا سأل ، مستعملا

كلمات ابن رشد. « كيف يمكن الانسان ان يصل الى معرفة الله ؟ » واجاب : « ليس بالصلاة والتعبد بل بالدراسة المتصلة والبحث لكشف سر الوجود » . العلم هو طريق معرفة الله . والحقيقة العلمية هي اساس الحقيقة الدينية . وبذل انطون جهداً كبيراً ليثبت ان ابن رشد « اعظم فيلسوف في الاسلام » ، مهد الطريق لهذه المعرفة واوجد السبل لبلوغها . فان فلسفة ابن رشد في الاساس ، كالفلسفة الطبيعية المعاصرة ، هي « مذهب مادي قاعدته العلم » (٢٤) .

كان الهم الاساسي لصروف والشميل وانطون ، هم وعدد قليل من المثقفين المسيحيين الذين اقتفوا خطاهم ، هو نقل انتباه الانسان بعيداً عن الدين والماورائيات وتركيزه في قضايا العالم الحقيقي . انهم كانوا مقتنعين بان الظلامية التقليدية والتعمية يجب ان تلغيا ليحل محلهما التنوير الفكري. وهذا الادراك جعل اقوالهم اجرأ واوضح . ومع ان لا احد اعلن الالحاد صراحة ، فانهم كشفوا في كتاباتهم عن فقر شديد في المعتقد الديني .

لم تكن المسألة لهؤلاء المثقفين المسيحيين كما قال نيتشه ، « تضحية الله من اجل العدمية » ، بل مسألة التضحية بالحقيقة القديمة غير المثبتة ، لحقيقة شرعية جديدة . انهم كانوا يبشرون في بعض كتاباتهم ، من دون وعي ، بالفلسفة الانسانية ذاتها التي بشر بها الفلاسفة الاوروبيون الانسانيون في نهاية عصر النهضة .

الاستقلال الذاتي للانسان

كان حتماً انّ لا يعطي الاتجاه الطبيعي بين المثقفين المسيحيين ، نتائج وتأكيدات عن العلم الحديث فحسب ، بل ان يطرح ايضاً القدرة على رؤية الشيء ذاته من زوايا عدة . هنا كان اساس النظرة النسبية . انما هذا الاتجاه نما تدريجاً ، ولم يصل الى نوع من الوعي الذاتي المنهجي ، الا بعد اكثر من جيل واحد . ومع كون بلورة المقولات الرسمية تستغرق وقتاً اطول ، فانها تتجه الى تجاوز المواقف التلقائية التي خرجت منها . ولان هذه المقولات تتشكل بالحد الادنى من التحليل ، فان تحولها الى جزء من النظرة العقلية ، يحتاج الى وقت اطول .

يكمن مغزى المنطلق العلمي خلال هذه المرحلة ، في اتجاه آخر هو الاتجاه الذاتي الذي اثر في نوعية الوعي . وتمثل هذا التغيير « الوعي » في بعض المواقف المحددة التي اتخذها بعض الكتاب المسيحيين . ويبدو اكثر وضوحاً في محاولة رسم الخطوط العريضة للمذهب العقلاني القائم على المحافظة على الالوهية بسبب وجود الشر . وبسبب من تأثير النزعة الطبيعية ، تحول الاهتمام من تحليل معنى

الارادة الالهية الى استخدامها لمصلحة غايات علمية . وانعكس هذا التحول في الالحاحية التي اكتسبت بها المعرفة العلمية ونظمت ، فالمفاهيم القديمة لم ترفض ، ولكن صرف النظر عنها . واظهرت اسس المفاهيم القديمة ، بطريقة غير مباشرة ، وهي تنهار امام القوانين الجديدة — « النواميس الطبيعية التي تحكم الكائنات كلها من جماد وحيوان ونبات» (٢٥) .

طرح العالم ، الذي عراه العلم ، امكان الوصول الى علاج جديد . ومن ناحية ثانية ، فان السعادة للانسان بدت ممكنة . ما عاد الانجاز يقاس بالانسجام مع « مفاهيم غيبية » بل مع عمل يتجه صوب اهداف موضوعة عقلانياً . وفي ايجاز فان السلوك بدأ يقاس في ضوء قيم جديدة .

اقترح انطون هذا التصور الثوري (٢٦)، « فالانسانية اذاً هي خالدة وحدها دون سواها » مستبدلا فكرة الالوهية بفكرة البشرية كما فعل كونت . ولم يتم القضاء على المطلق الديني فحسب لمصلحة مطلق علماني ، انما تحولت علاقة الانسان بالمطلق . وجد الانسان تحقيق ذاته وسعادته في الواقع الملموس الذي شارك في صنعه كل الناس. اي « كلما ازدادت شدة مشاركة الانسان في صنع واقعه ، كانت سعادته اكثر وضوحاً وكمالا » . وانتقل انطون بعملية جعل الواقع الاجتماعي انسانياً خطوة الى الامام عبر استعماله فكرة اميل دوركهايم عن « الوعي الجماعي » وبتعريفه الوعي الجماعي انه تعبير او انعكاس لذكاء الانسان المجموعي وارادته . انه قدم الاسس النفسية التي ممكن بها تحقيق الانتقال من الذهنية الدينية المتجهة صوب الله الى الذهنية الانسانية المتجهة صوب الانسان .

كما لفت انطون الانظار الى نقطة مفيدة حين ميز بين ذهنية شعبية (جماهيرية) وذهنية نخبوية (الخاصة) . واعتبر النوع الاول ينطبق على طريقة التفكير القديمة غير العلمية التي امتاز بها الجيل المحافظ ، بينما تمثل الذهنية النخبوية الطريقة المعاصرة العلمية في التفكير التي امتازت بها اوروبا الحديثة . انه كان جازماً جداً في رفضه القبول بالعزاء الاكبر الذي يقدمه الدين الى بني البشر حين قال ، « وبناء على ذلك لا يكون بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية» (٢٧) .

كذلك فعل الشميل حين الغى الشكل الفوطبيعي في النظرة الاجتماعية . قال الشميل ان المجتمع ، كالطبيعة ، مسير بقوانين محددة عقلانياً ، واي اشارة الى حكم فوطبيعي هي في بساطة اشارة مضللة .

ان الانسان في نطاق حياته الاجتماعية ، مستقل ذاتياً ومسؤول في آن . ان القوانين التي تنظم حياته الاجتماعية والسياسية هي من صنعه ، من انتاج عقله «العلمي» .

بذا اقترب الشميل من فكرة القانون الطبيعي البعيد عن اي صبغة دينية والمستند كلياً الى عقلانية الانسان . الانسان هو يخلق القانون ويصممه وفقاً لغاياته ، والقوانين « تابعة للانسان لا متبوعة به اي ان تكون متغيرة لا ثابتة ومقيدة لا مطلقة » (٢٨) .

كما عرض الشميل نقطتين اخريين لهما الاهمية ذاتها (٢٩) . انه اعتبر السلطة النابعة من « المصلحة المتبادلة بين الناس » هي المعيار الرئيسي للقانون « العادل » . لذا اعتبر المبدأ الذرائعي محوراً للفكر السياسي . وكان الشميل مدركا كذلك لاخطار العشوائية ، فاعلن ان المجتمع المتمدن بالفعل لا يمكنه ان يقبل بالطغيان او ان يرضخ للحكم العشوائي . لكل مجتمع ، ولكل جيل متطلباتهما الخاصة التي في ضوئها يكيفان قوانينهما وبنيتهما الحقوقية . اعتبر الشميل هذه القدرة على التكيف هي الشرط الرئيسي للتقدم الاجتماعي . وبربطه المصلحة العملية بالتفكير العلمي ، اثبت في بلاغة عجز الوسائل القديمة عن التصدي للمشاكل الجديدة .

مقولات الفكر الاجتماعي

انفتح الوعي المسيحي على مقولات فكرية نمت في اطراد ، وهي تختلف كثيراً عن المقولات التي استخدمها الكتاب المسلمون الاصلاحيون . ومع بداية القرن العشرين اصبح التياران الفكريان : الاصلاحي الاسلامي ، والمسيحي المجدد على النهج الغربي ، التيارين الفكريين السائدين في مصر والهلال الخصيب . طرح التيار الاول الاسلام المتجدد على انه الالة الكافية للاصلاح السياسي والاجتماعي بينما احس الآخر ان اصلاحا كهذا يمكنه ان يأتي فقط بالتحديث المستند الى العقلانية والعلم . واتخذت الحركتان اشكالا متنوعة ، وعبرتا عن نفسهما تعبيرات مختلفة وفقاً للظروف . كما اثرت الواحدة منهما في الاخرى ولكن لم يكن ثمة شك في معرفة الحركة الاكثر مرونة وعنفواناً وقدرة على النمو . فبدأ تقهقر الحركة الاصلاحية في مطلع القرن العشرين الى ان تقوضت دعائمها كلياً في منتصف القرن .

دار التفكير المسيحي الاجتماعي حول عدد قليل من المفاهيم الاساسية التي كانت بمثابة القوة الاساسية الموجهة له . لنحدد هذه المفاهيم ، ونعرض في ايجاز مغزاها .

مفهوم التغيير

آمن المثقفون المسيحيون بان قوة هائلة تعمل على تحويل الانسان والمجتمع تحويلاً أخلاقياً . فوصف أنطون هذه القوة بأنها التوجه المادي للمجتمع المعاصر . انه أحس بأن المادية آخذة « في الامتداد الى العالم كله » مسببة حالة « تتقوض فيها المبادىء القديمة ، وتقتلع فيها القوانين ، ويتحطم الدين والأخلاق » (٣٠) . وبالفعل كثيراً ما شاطر المفكرون المسيحيون ، الاعتذاريين المسلمين في ادانة « مادية الغرب التي لا ترحم » لدى مقارنتها بروحانية الشرق (٣١) الرؤوفة . لكن المسيحيين لم يكونوا بغافلين ، كالمسلمين ، عن استحالة تغيير مجرى التيار ، وعن الفائدة الأصلية للتغيير . أنهم نظروا الى التغيير كحقيقة وكقيمة معاً .

الصراع

ثم المفهوم الأساسي الأخير في التفكير المسيحي ، كان أن الارادة العمياء التي تعمل في الطبيعة تعبر عن نفسها في علاقة الانسان بالانسان . فبدا أن من المحتم أن « يتقاتل الناس ويتصارعوا ويفترسوا بعضهم بعضاً ». « فالكبير يأكل الصغير في المجتمع والقوي يلتهم الضعيف تماماً كما يفعل السمك » (٣٢) . ولم تكن هذه الحقيقة للمثقفين المسيحيين ، بعيدة عن تجربتهم الخاصة ووضعهم ، لهذا قبلوا في سرعة الصياغة الداروينية لها .

حلت فكرة الصراع من داخل المجتمع محل فكرة ضبط المجتمع من الخارج. ان المبادىء المطلقة للنظام والعدالة كانت غير ذات علاقة بالواقع الملموس للوجود الاجتماعي . وان ما يقرر مصير الأفراد والجماعات ليس القيم والمبادىء ، بل القوة والدهاء .

حدد القانون ذاته العلاقات بين الأمم . « فالأمم تواجه بعضها بعضاً بالعداء والكراهية وتتحارب في شراسة تفوق شراسة الذئاب » (٣٣) . ان العامل الحاسم في الوجود السياسي ليس الرابطة الانسانية المشتركة بل ارادة الأقوياء وقدرتهم على فرضها .

بدت هذه الارادة العمياء في الكتابات المسيحية على أنها هي تحدد مبادىء السلوك الانساني . وهذا أفضى الى اهمال فكرة الارادة الالهية التي تحدد مصائر المجتمعات والأفراد . كما أنه تضمن اعتبار النطاق والشكل للعمل السياسي

محدودين . وهكذا كلما أصبح التفكير المسيحي السياسي أكثر واقعية ، أصبح أقل تفاؤلاً في ما يتعلق بالاصلاح الاجتماعي .

الدين والمجتمع

آمن المسيحيون بأن التقدم الاجتماعي لا يمكنه أن يتحقق بالدين بل بالعلم . « وأن القول بأن الالتفاف حول لواء الدين يمكن الأمم الاسلامية من احراز مستوى الغرب الحضاري ذاته (وهو المستوى الذي توصل اليه بالتقدم العلمي) ، هو في بساطة تجاهل طريقة تطور الحضارات وفشل في فهم الطبيعة الانسانية (٣٤).

ان الفهم السليم للتاريخ ولما يحرك عمل الانسان هو وحده القادر على الوصول الى نظرية شرعية للمجتمع ولأساليب اصلاحه . فهم كهذا ، لا يمكنه أن يستمد إلا من العلم ، أما الفكر الديني فانه لا يجلب للمسألة الا التشويش . وان اعتبار الوحدة الدينية (كما فعل الأفغاني) أساس التقدم الاجتماعي أفضى الى «ضعف وانحلال متزايدين ... والى التأخير والتخلف » (٣٥) .

ازداد التشديد على هذه النقطة مع انتشار روح القومية . أصبح الكتّاب المسيحيون أكثر انفتاحاً في نقدهم للحركات الدينية التوجيه ، باعتبار أن هذه ليست تأخرية فحسب ، بل مقفلة في وجه المسيحيين وغير المسلمين من الأقليات العربية . وان تأكيد المثقفين المسيحيين على الأسس العلمانية للتاريخ والمجتمع بدأ الآن يكتسب شكل الأيديولوجية وتماسكها .

الايديولوجية

ومهما بلغت معارضة فكرة المثقفين المسيحيين لنظرية التجديد الديني ، فانها لم تستطع أن تتعامى عن فعالية العاطفة الدينية كقوة ايديولوجية . كان من الواضح ، على صعيد المنفعة السياسية ، أن دعوة الوحدة الاسلامية كانت ذات أهمية كبيرة . فتم التمييز بين القيم الايديولوجية والقيم الدينية الصرفة . وبالتالي أعطيت الروح الدينية دوراً خاصاً في مقاومة الامبريالية الأوروبية . وعبّر انطون عن ذلك بقوله : « هناك مغزى في اعتبار فكرة الوحدة الاسلامية ذات فائدة عظيمة كأداة مقاومة ولكن يجب أن لا نعطي المبدأ الديني أولوية غير مشروطة »(٣٦).

أي أن القيمة السياسية لدعوة الوحدة الاسلامية تتوقف مع انتهاء منفعتها الايديولوجية .

انطلق الفكر السياسي المسيحي من نقطة أخرى هي الحاجة الى حماية الدين نفسه . أعلن أن من غير مصلحة الدين أن يكون أداة السياسة . ان الاستغلال السياسي للدين يفضي الى التجفيف التدريجي لمنابع الايمان والحيوية الروحية . من هنا برزت الحاجة الى الفصل بين الدين والدولة ، لأن هذا الوضع هو الوحيد الذي يمكن فيه الروح الدينية أن تكون ذات منفعة سياسية في الوقت الذي تضمنت هي الابتعاد عن التأثيرات المترسبة للحوافز الدنيوية .

أشار أنطون في سلسلة مقالات صدرت في الجامعة (٣٧) ، الى عدد من المسائل التي عالجها كتّاب مسيحيون آخرون ، معالجة هامشية . فانتقد « الطبيعية غير العلمية » ، للأفغاني ، كذلك أفكار عبده السياسية ، واصفاً « موقفها المثالي » باللاعملية (٣٨) . ومع كونه اتفق واياهما على ضرورة الاصلاح في النطاق الديني ، فانه قال بذلك ليؤكد أن تحقيق الاصلاح في المجال الزمني يتطلب نوعاً آخر من الاصلاح ، واتهمهما بالفشل في الوصول الى هذا التمييز الأساسي ، وبالتالي ، بالوقوع في شرك التناقض .

اشترطت الواقعية العلمية أن يتم الاصلاح في المجالين الديني والعلماني . ففي المجال الديني ، تستعاد روح الوحي مما يؤثر في سلوك الانسان في المجتمع . لكن خلق « انسانية جديدة حية » يتطلب التغلب على « الفقر والظلم والجهل » ويتطلب « تغييراً اجتماعياً كلياً » . وللوصول الى هذا الهدف فان الأولوية يجب أن تمنح للاصلاح السياسي وليس الديني « فالاصلاح الديني والاصلاح المدني لا يثمران الثمر المطلوب أي لا ينشئان انسانية صالحة الا بعد اصلاح اجتماعي عام يمحو الفقر والظلم والجهل من بين الأنام وهذا عمل علمي اجتماعي سياسي لا عمل ديني» (٣٩) .

الافكار الاشتراكية الصامتة

اكتسب الوعي السياسي في العالم العربي أولى صيغه وأكثرها انسجاماً داخلياً ، بفضل كتابات الرواد المسيحيين ، وتوجههم العقلاني ، ونمط حياتهم . فانهم دفعوا الى طرح أسئلة تتعلق بالظروف الاقتصادية والسياسية ، وهي أسئلة لم يكن في مقدرة زملائهم المسلمين أن يطرحوها . وتمتع المسيحيون ، لكونهم متحررين من المفاهيم المسبقة التي حددت أفق المسلمين الاصلاحيين ، بميزة محددة في سياق بحثهم عن اجابات عن تلك الأسئلة . اذ حركة البعث الاسلامي التي شكلت اطار الفكر الاصلاحي بأسره ، وضعت هي حدوداً معينة حتى

للأسئلة التي ممكن أن تطرح ، ووصفت الطريقة التي يجب أن يجاب عنها ، لهذا ظلت الحركة قادرة فقط على وضع أوسع التعميمات في شأن موقف معين ، وعاجزة دون تعريفات ملموسة ومحددة . وبالتالي ، وفي مواجهة الواقع السياسي ، لم تخاطب النزعة الاصلاحية تعقيدات واقع اجتماعي مجرب ، بل خاطبت عالماً مجرداً من الحقائق المتحجرة والعقيمة . ربما يمكننا القول أن الاصلاحية الاسلامية نجحت في اعادة تأكيد العقيدة الاسلامية ، وفي بناء أيديولوجية نهضوية استناداً اليها ، لكنها فشلت في طرح نظرة اجتماعية منسجمة داخلياً .

التزم بعض دعاة العلمانية في الاسلام اطاراً مفاهيمياً قيد ، الى حد ، ميدان رؤيتهم . كان المبدأ السياسي الذي ساد لفترة طويلة والذي أحيا الوعي الاسلامي العلماني ، سلبياً في الأساس يقوم على مقاومة الغزو والسيطرة الأجنبيين . ومع ذلك ، كانت في الحركة الوطنية العلمانية الاسلامية ، امكانات للتغيير العقائدي ، ولوعي اجتماعي وسياسي مفعم بالنشاط وهما الأمران اللذان لم يتوافر لدى الاصلاحية الاسلامية . وبفضل التأثير الفعال للتعليم السياسي المسيحي ، الى حد كبير ، أثرت هذه الامكانات خاصة في انشاء أيديولوجية قومية .

وفر الانسلاخ الاجتماعي للمثقفين المسيحيين آفاقاً لم ينعم بها الأصلاحيون المسلمون ، ولا العلمانيون المسلمون . فالمسلمون سلّموا بواقعهم الاجتماعي والسياسي الذي منحهم خلفية محايدة استمدوا منها أسئلتهم النظرية . ولكن لم يمض وقت حتى أقيم التوافق بين الصيغ النظرية والظروف الاجتماعية الملموسة . وتحققت عملية ربط الفكر الاجتماعي بين الصيغ النظرية والظروف الاجتماعية الملموسة . وتحققت عملية ربط الفكر الاجتماعي بالواقع الاجتماعي على أيدي الطليعة المسيحية المتمردة ، وازداد وضوحاً في العقد الذي سبق الحرب العالمية الأولى تقريباً . وطغت على هذه العملية لهجة أخلاقية قوية . ومن الممكن القول بأن أول « يسار »منسجم داخلياً في الفكر العربي ،تشكل في اطارها. فمن تعبيراتها الايجابية ،نمت العناصر التي كوّنت الوعي الاجتماعي الأصيل في المجتمع العربي .

من الصعب تتبع تطور هذا الاتجاه « اليساري » في الفكر المسيحي العربي في دقة لأنه يتشابك مع عناصر أخرى عدة . وربما أفضل وسيلة للدلالة عليه ، كانت في اطار مراحل الفكر الرئيسية التي ممكن أن تقسم ثلاثة مستويات : مستوى التعريف الرسمي ، المستوى التحليلي الوصفي ، ومستوى الالتزام السياسي .

كرست المرحلة الأولى من الوعي المسيحي السياسي لمسألة التعريفات ، وتتمثل أفضل تمثيل في أديب اسحق وبطرس البستاني . وعلى هذا المستوى لم

يستجب الوعي السياسي لاهتمامات ملحة بل لفضولية فكرية . كان الاهتمام الهادىء شكلياً ومجرداً، كان رغبة في تعريف أفكار وعلاقات مستقلة نوعاً عن الواقع المادي . فاسحق ، مثلاً ، عرف الحكومة في ضوء بنياتها وعلاقاتها الرسمية وليس على أساس واقعها السياسي المادي (٤٠) . وكان هدف البحث وضع مبادىء عامة فقط (٤١) . وفي كتابات اسحق ، نلحظ أول صيغ أخلاقية ، لكنها ، مع ذلك، ظلت على الصعيد المجرد. ومع ان علم السياسة كان يستمد من المبادىء العقلانية ، فانه كان مهتماً اهتماماً وثيقاً بمسألة « الفضيلة » . فالقوانين ، لاسحق ، غير كافية في حد ذاتها ، بل تحتاج الى أساس عقلي لجعلها فعالة . « ان الحرية هي غاية الحياة السياسية والكمال المدني لا تكمل ولا تحصل الا بالفضيلة » (٤٢) .

وقام البستاني بمقاربة تاريخية شكلية . فشدد ، في موسوعته ، على التطور التاريخي لمختلف العقائد والمبادىء الأوروبية السياسية . وفي المجلد التاسع نجد ما ممكن اعتباره أول عرض منهجي في اللغة العربية للمبدأ الاشتراكي . حلل البستاني بموضوعية « التعاليم المادية » للاشتراكية ، وبين ، بأسلوب وصفي ، كيف أن هذه التعاليم « المنتشرة حالياً (١٨٨٧) في روسيا وأوروبا الغربية » تنبع من مصادر فكرية مختلفة . وأبرز كلا من فيختة ، فورييه ، سان سيمون ، أوين ، برودون ، وبوخنر باعتبارهم قادة الاشتراكية المادية (٤٣) .

وفي هذا المستوى الشكلي أبدى الفكر المسيحي اهتماماً كبيراً نحو العلم الجديد : « الاقتصاد السياسي » ، وربما كان الكتاب الأول عن الاقتصاد السياسي في اللغة العربية ، هو لخليل غانم نشر في الاسكندرية في ١٨٧٩ (٤٤) . كما ظهر بعد عشر سنين في القاهرة كتاب لكاتب مسيحي عنوانه « أصول الاقتصاد السياسي » (٤٥) .

وفي أوائل تسعينات القرن التاسع عشر ، بدأت الصحف اللبنانية الدورية تشرح المشاكل الاقتصادية (٤٦) .

لكن التحليل المنهجي تبلور على الصعيد الثاني — أي المرحلة التحليلية الوصفية — وهي التي بدأت مع نهاية القرن . ويتمثل هذا المستوى من الوعي السياسي ، أفضل تمثيل ، في كتابات صروف وزيدان .

من الممكن أن يكون صروف تأثر ببعض الأفكار الاشتراكية المعينة السائدة أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر. وممكن أن يلمس ذلك في قصته« فتاة مصر » التي يرجع فيها الحرب والامبريالية الى الرأسمالية الأوروبية — «وانما مصالح التجار وأصحاب المعامل وأرباب الأموال هي الدافع الوحيد الى هذه المناظرات الدموية » (٤٧) . ومع ذلك ، اعتنق صروف ، في الأساس ، موقفاً ليبرالياً

وحبذ المقاربة التطورية على المقاربة الثورية في مواجهة المشاكل الاجتماعية والسياسية .

ويعود الفضل الى سلسلة المقالات التي كتبها زيدان في تقديم تحليل شامل للمبدأ الاشتراكي . انه عكس ، في صياغته للمفاهيم الأساسية للعقيدة الاشتراكية ، موقف مسيحيي الطبقة الوسطى المتنورين ، فعرف الاشتراكية في ضوء قيمتين رئيسيتين : العدالة والتقدم . ان المبدأ الاشتراكي ، لزيدان ، يصف المجتمع بأنه يعاني من « اللاتوازن » السياسي والاقتصادي . عدم وجود العدالة هو نتيجة عدم التوازن لأن « الثروة والمكانة الاجتماعية » كانتا حكراً للأقلية . دعت الاشتراكية الى دعم الضعيف والفقير ضد القوي والغني . وقال زيدان : ان الاشتراكية ، بهذه الدعوة، «قديمة قدم المجتمع البشري نفسه» . وبما أن مبدأ التقدم جعل التغيير أمراً ملحاً للعمل الاجتماعي ، فان الاشتراكيين ليسوا مدعومين بضرورة أخلاقية فحسب ، بل كذلك بمبدأ التطور العلمي . نظر زيدان الى التطور على أنه تحسين « لكل ظروف الحياة » ، وأنه يفضي الى اصلاح منهجي هادف الى ازالة الظلم من المجتمع (٤٨) .

ربط زيدان الفكر الشيوعي الصرف في الاشتراكية بماركس وأتباعه . وتطرق الى الماركسية في ايجاز وسطحية ، فعالج مفهوم القيمة الفائضة وحده على أنه الفكرة المركزية في الماركسية : « وأساس مذهبه النظر في قيمة ما يريد في المصنوعات على أجرة الصناع ، في عبارة أخرى الفرق بين ما يدفعه صاحب المعمل للعامل أجرة صنع البضاعة للقيام بأود حياته وحياة عائلته وبين الثمن الذي تباع به والفرق المذكور يستولي عليه صاحب المعمل » (٤٩) .

لم تكن الاشتراكية لزيدان وصروف شراً كلها (كتب زيدان عن الفابية في اعجاب) (٥٠) انما كانت وسيلة لتوجيه الانتباه الى أمراض المجتمع العصري وللمساهمة في معالجتها. لكنهما اعتبرا أن من المتعذر الدفاع عن المبادىء الاشتراكية سواء لجهة شرعيتها الفلسفية أو لجهة قابليتها للتطبيق في المجتمع . واعتبرا كلاهما ، بادىء بدء ، أن المساواة التامة بين الناس مستحيلة : «وذلك بسبب تفاضل الناس حسب مواهبهم وقواهم » (٥١) . كان هذا ، واضحاً تلقائياً الى درجة أن لا أحد منهما وجد حاجة الى التعليق على الموضوع بأكثر . الاثنان افترضا أن هناك فروقات مهمة ليس بين الأفراد فقط ، بل كذلك بين الطبقات والأديان والجماعات العرقية ، وكلاهما نظرا في ازدراء الى «الجماهير» .

نظر صروف وزيدان الى المجتمع نظرة طبقية سواء لجهة تطوره او تركيبه . وبدا في كتابتيهما ، قبول ضمني « بالفروقات » الاجتماعية والاقتصادية التي

سعت الاشتراكية بغية القضاء عليها . انهما آمنا بأن من طبيعة الأشياء أن تكون السلطة الحقيقية في أيدي الخاصة من الناس (وهي فئة اريستوقراطية لعبت دور الرحي في المجتمع) (٥٢) وليس في أيدي عامة الشعب . واعتقدا الصراع السياسي كان في الأساس صراعاً داخلياً بين جماعات الطبقة الحاكمة ، والجماهير مجرد أدوات في الصراع السياسي (٥٣) . وبالتالي فان العامل الحاسم في توزيع السلطة والثروة لم يكن المبدأ السياسي أو الاجتماعي ولم يكن شكل الحكومة ، انما صراع القوى .

والمسألة الأخرى ، التي طرحتها النظرية الاشتراكية ، كانت عن كيف هو تطبيق الاشراف على المجتمع . اعتبر زيدان أن الجانب الاقتصادي من الاشراف أكثر أهمية من الجانب السياسي . ورأى عقبات محالاً تذليلها في وجه تسلم الحكومة للاقتصاد . وكان مقتنعاً اذا ما قدر للاشتراكية أن تنجح ، بأن ذلك لن يتم الا عبر الاصلاح التطويري . كما رفض زيدان مبدأ حتمية صراع الطبقات الماركسي ، ورفض أيضاً ضرورة انهيار النظام الرأسمالي من داخل . وحتى لو نجحت الدولة في احراز السيطرة على الحياة الاقتصادية ، فان المشكلة المركزية ، تظل قائمة لأن القضاء على التنافس وتدمير اقتصاد السوق الحرة ، سيؤديان الى كارثة اقتصادية . فالاشتراكية ، برغم كونها مبررة أخلاقياً ، مستحيلة التحقيق لأسباب ذرائعية . «وهكذا ، لو نظرنا في طلب الاجتماعيين من أكثر وجوهه فاننا نجده حقاً لكننا نرى اخراجه الى حيز العمل مستحيلاً أو قريباً من المستحيل»(٥٤) .

وفي ١٩١٣ ، بعد جولة في أوروبا ، أضاف زيدان ملاحظة مهمة (٥٥) . قال ان الاشتراكية «هدفت الى الحلول محل النظام القائم» . فهي ظهرت أولاً في أوروبا كحركة سياسية ، لكنها ، مع الوقت ، استوعبتها الأحزاب السياسية البرلمانية وعانت تحولاً جذرياً . أنها ما عادت تهدف الى تقويض النظام القائم بل الى «اصلاح ما فسد منه» . اذ أصبحت الاشتراكية حركة اصلاحية مقبولة ، تماماً كما أعتقد أنها يجب أن تكون .

أما المستوى الثالث ، أي الالتزام السياسي ، فساد فيه الشميل وانطون ، الراديكاليان المسيحيان الرومانسيان . انهما يمثلان ، في كتاباتهما ، نقطة البداية ليسار تقدمي في الفكر العربي المعاصر ، واختلفا عن سائر الكتّاب المسيحيين بناحيتين أساسيتين . أنهما أولاً عالجا المسألة الاجتماعية معالجة شاملة وأرسيا موقفاً كاملاً ، نسبياً ، ومنطقياً الى حد كبير بالنسبة إلى الممارسة الاجتماعية . كما أنهما ثانياً اتخذا موقفاً متحمساً من الالتزام العقائدي .

كان الغبن الاجتماعي وعدم المساواة الاقتصادية ، للشميل وأنطون ، نتيجة صراع داخل المجتمع وليس نتيجة التطور الاجتماعي فقط . وأرجعا السبب في الصراع مباشرة الى النظام الاقتصادي التنافسي الذي يميز الرأسمالية .

أعلن أنطون : « أن النزاع القائم الآن في العالم المتمدن في أوروبا وأميركا انما أصله بسبب واحد وهو : أن التجارة حرة كذلك الصناعة والعمل » (٥٦) .

هكذا ابتعد كل من الشميل وانطون عن الموقف البورجوازي، وهو الموقف الاساسي للمثقفين المسيحيين العرب ، وناطا بالدولة مهمة اصلاح المظالم القائمة في المجتمع . وهذا يشترط اصلاح الدولة نفسها ، التي أصبحت ، في ظل الأوضاع البورجوازية ، أداة في أيدي الأقلية الحاكمة ، « واذا قام نزاع بين العمال وأصحاب الأعمال لم يكن للحكومة من وظيفة غير حماية الأشخاص والنظام » (٥٧) .

ومن الغريب حقاً أن اتجاه أنطون نحو اليسار ازداد أثر وصوله الى الولايات المتحدة في ١٩٠٤ . ففي نيويورك اتجهت الجامعة أكثر وأكثر الى تحليل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية . وكان معاون انطون خلال هذه الفترة ، كاتب لبناني الأصل ومغمور وكتب بعض أفضل المقالات التحليلية في الجامعة (٥٨) .

رأى كل من الشميل وأنطون في الاشتراكية الخلاص الوحيد للانسانية والمجتمع وليس وعداً باصلاح مقبل فقط . وشاطرا زيدان اعتباره أن نمو الحس الاشتراكي ملازم للتطور الاجتماعي . لكن النظرة الاشتراكية ، لشميل ، وكذلك لأنطون لم تكن مذهباً من المذاهب بل نتيجة لازمة لنظر الانسان في الاجتماع وهي قديمة كالاجتماع نفسه ومبثوثة في تعاليم الفلاسفة وسائر المصلحين في جميع العصور (٥٩) .

شدد الشميل ، الذي كان ملماً بالفكر الاشتراكي ، على التمييز بين الاشتراكية ، وهي « الترجمة العربية المضللة لكلمة **socialisme** الفرنسية » وبين «اجتماعية»، وهي الترجمة الصحيحة . وكان يقصد أيضاً أن « الاشتراكية » عنت شيئاً يختلف كثيراً عما تعنيه كلمة اشتراكية في اللغة العربية (في معنى الارتباط بالشيء) ، وربط الكلمة بأصلها ، أي بالمجتمع . « ان كلمة اشتراكية مستمدة من كلمة مجتمع المستمدة من كلمة عمران » . وكعقيدة ، فان الاشتراكية لم تدع الى المساواة المطلقة بل الى « مشاركة عادلة في الفوائد بين العمال ورأس المال » . وان ما تهدف اليه الاشتراكية هو ، في التحليل النهائي، أنها « تريد أن تمهد له سبل السعادة على هذه الأرض فتسترد له الفردوس الضائع » (٦٠) .

في كتابات الشميل وأنطون نرى أول مرة في الفكر العربي احساساً بوجود

الانسان العادي ، وبوجود الطبقة الضخمة المسحوقة في المجتمع العربي . وأول مرة لا ينظر الى الجماهير من عل ، بل تكون هي مركز الاهتمام . ما الذي كانت تسعى الاشتراكية الى تحقيقه للانسان العادي ؟ يجيب الشميل : « أن تبادل المنفعة ينبغي أن يكون على قدر العمل » (٦١) .

ولأنطون لم تكن المشكلة الرئيسية في تعريف معنى الاشتراكية وأهدافها ، بل في اقامة النظام الاشتراكي (٦٢) . وكان من مؤيدي العمل القوي الذي لم يستثن العنف ، ان لم نقل كان يؤيد الثورة الكلية . انه كان مقتنعاً بأن غير كاف « أن يبشر المرء بالاشتراكية ان أراد تحقيقها » . وقال ربما كان من الضروري اقامة الاشتراكية بالقوة ، وبالتالي كان من الضروري أيضاً غرس فكرة العنف في عقول الصغار ، والا فان الاشتراكية « ستبقى الى الأبد مجرد نظرية » (٦٣) . من هنا صاغ الشعار القائل : « اعملوا لا تعلموا فقط » (٦٤) .

عاش انطون ليشاهد نشوب الثورة البولشفية وليحييها في حماسة . لكنه ، كجورج سوريل ، كان خائفاً من امكان فشلها لأنها نشبت في روسيا وليس في بلد أوروبي غربي . وتساءل عن قدرة الشعب الروسي على « تنفيذ التحول العظيم » وآمن كسوريل أيضاً ، بأن الثورة ، ان فشلت في روسيا ، فان « الحركة الاشتراكية ستضرب في أي بلد آخر » (٦٥) . لكنه لما مات في ١٩٢٢ ، كان واثقاً من أن دولة اشتراكية قد تأسست في شكل راسخ في العالم .

الفصل السادس

بروز العلمانيين المسلمين

من المقصود بالضبط بالمسلمين العلمانيين ؟ ماذا كانت العناصر المشتركة التي أعطتهم هوية مميزة ؟ إن تعريف هذه الفئة من المثقفين العرب ، أصعب كثيراً من تعريف الفئات الاخرى .

ان تعبير « مسلمين علمانيين » مشتق من حقيقة كون أفراد هذه الفئة من المثقفين العرب المسلمين (وهذا ما يميزهم عن المثقفين المسيحيين المغرّبين) ، وانهم لم يكونوا موجهين دينياً (وهذا ما يميزهم عن المسلمين المحافظين والاصلاحيين) وفي الوقت ذاته ، شاركوا هذه الفئات بصفات أخرى . ان اتجاههم نحو اختراق اطار التفكير الديني والتعامل مع قيم ونظم علمانية ، خاصة في مجال السياسة ، وضعهم على أرض مشتركة مع المثقفين المسيحيين المغتربين . ومع ذلك ، كانت ذهنيتهم مرتبطة بواقعهم الاسلامي، (كذلك بنمط التفكير الخاص به) . فمهما بلغت وحدة الارادة والنظر من القوة بين الحركة العلمانية الاسلامية ، وحركة المثقفين المسيحيين ، فان العنصر الاسلامي المتأصل في حركة المثقفين المسلمين العلمانيين ، كان يفرض في استمرار حدوداً معينة لهذه الوحدة .

كان المغزى النفساني للاسلام ، بالنسبة الى الجيل الاسلامي المتعلم ، يختلف نوعياً ، عن مغزى المسيحية بالنسبة الى المثقفين المسيحيين . فبينما كان المثقفون المسيحيون يعتقدون بامكان طلاق كامل تقريباً للفرضيات الدينية ، كان العلمانيون من المسلمين يؤمنون بأن عملية العلمنة تتوقف عند حدود العقيدة الموروثة وبالتالي تظل ، في الأساس ، مشروطة . ومن ثم ، برغم كون الحركة العلمانية في الاسلام مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموقف اسلامي وموقف علماني معاً ، فانها حافظت على أفق مستقل تقريباً . وعبرت عن نفسها ، في حالات ، بتعابير اسلامية اصلاحية

صرفة مما جعلها والحركة الاصلاحية في الاسلام صنوين . لكنها كانت تتمسك بالعلمانية والتجديد ، كلما رفعت لواء التمرد .

وهكذا الاسلام والعلمانية هما الصفتان الرئيسيتان لمن سميناهم المثقفين المسلمين العلمانيين . يمثل موقف هذه الفئة نقطة تمحور التأقطب الفكري في هذه الفترة ، والنتيجة كانت أن هذا الموقف افتقر الى التركيز-العقائدي الحاسم . اتجه الجيل الاسلامي العلماني بعيداً عن النظريات مقترباً أكثر فأكثر من المسائل الملحة والواقعية . عبّرنا ، في ما سبق ، عن هذا التأقطب في صورة تشابك جدلي بين موقفين مرتبطين (١) . لكننا يجب أن لا نشدد على هذه العلاقة الجدلية كثيراً : اذ أصبحت الحركة العلمانية الاسلامية ، حتى لو مجرد تأليف ناقص بين مثقفي الحركة الاسلامية الاصلاحية والمثقفين المسيحيين المغتربين ، النظرة السائدة للبورجوازية الوطنية الحاكمة في الفترة اللاحقة « ما بين الحربين » .

التركيب الاجتماعي

انتسب المثقفون المسلمون العلمانيون في هذه الفترة الى أول جيل اسلامي يظهر في العالم العربي الحديث بعد الجيل المحافظ (٢) . ففي الهلال الخصيب ، كل الأعضاء البارزين من هؤلاء تقريباً ، جاؤوا من الطبقات العليا والوسطى وانتسبوا الى العائلات المدينية العريقة (في البصرة ، وبغداد ، وحلب ، ودمشق ، وبيروت ، والقدس) . أما في مصر فان الخلفية الاجتماعية لأفراد هذه الفئة كانت مختلفة نوعاً عن الهلال الخصيب اذ العديد منهم كانوا من الطبقة المتوسطة ومن أصول ريفية متواضعة .

برز الجيل الاسلامي العلماني في سوريا والعراق الى المسرح في مستهل القرن ، وبدأ يمارس دوراً قيادياً في الحياة الاجتماعية والسياسية عقب انقلاب تركيا الفتاة في ١٩٠٨ . وفي مصر ، برغم أن التأثيرات التكوينية تعود الى سبعينات القرن التاسع عشر وحركة عرابي ، فان بروز هذه الفئة كقوة سياسية نشيطة ، بدأ في أواسط التسعينات من القرن الماضي مع تبلور المقاومة الوطنية في قيادة مصطفى كامل (١٨٧٤ — ١٩٠٨) .

تكونت الفئة من عناصر متنوعة . كان فيها أولاً السياسيون الموظفون الاداريون في الادارات العامة المصرية والعثمانية وهؤلاء ينتمون عادة الى العائلات السنية الغنية أو ذوات التأثير . وكان العنصر الثاني من المهنيين وخاصة المحامين

والأطباء . وهجر معظم أفراد هذه الفئة وظائفهم وانهمكوا في السياسة ، أو الأدب ، أو الصحافة . وتكون العنصر الثالث ، من أهل الأدب ، أي الصحافيين وكتّاب المقالات الذين مارسوا ، بالكلمة المكتوبة ، تأثيراً مهماً على التطور السياسي . وكانت المجموعة الرابعة ، مجموعة ضباط الجيش الذين كان لهم دور مهم خاصة في سوريا والعراق بالنسبة الى العمل السياسي المباشر . ومثلت هذه الجماعة طليعة الحركة القومية ، وكانت العمود الفقري للجمعيات السرية بين ١٩٠٨ و ١٩١٤ ، ولعبت دوراً في الثورة العربية في ١٩١٦ . وأخيراً ، كانت فئة الطلاب ، أي الشباب المسلمين الذين كانوا يدرسون في القسطنطينية وباريس وأماكن أخرى في الشرق الأوسط وأوروبا ، والذين شكلوا الجيل الصاعد من مفكري القومية العربية المناضلين .

التجربة الاجتماعية والتعليم

نستطيع القول من الزوايا الاجتماعية والنفسية ، أن المسلمين العلمانيين انتموا الى عالم يختلف عن العالم الذي تعوده المثقفون المسيحيون . كان انتساب المثقف المسلم الشاب ، كما رأينا ، سواء كان مصرياً ، أو سورياً ، أو عراقياً ، الى العالم الذي وُلد فيه ، مطلقاً ، وبالتالي لم يجرب أياً من التوترات أو أحاسيس الاغتراب التي تعرض لها زميله المسيحي . فلم يكن في داخله حافز اقتلاع ، ولم يكن من حاجة تدفعه نحو تأمين مستقبله في مكان آخر . انه كان يحس في شكل غريزي ، بأن مصيره مرتبط بهذا العالم ، وأعطاه الوضع الراهن كل ما يحتاجه من عناصر ضرورية لتكوين حياته . حتى الجوانب السياسية السلبية حملت له قيمة ايجابية : فالاضطهاد التركي في الهلال الخصيب والاحتلال البريطاني في مصر كانا تحدياً عمّق احساسه بهويته وزاد في شعوره بالانتساب . وكانت لحياته وحدة وهدف لم يتوافرا لحياة المسيحي المشرد . ومن المهم أن نشير الى أن التمرد الفكري كان للمثقف المسلم العلماني ، تجربة سياسية بينما كان للمسيحي النموذجي تجربة وجودية .

وفرت هذه الحياة ، المحصنة بالمألوف وبالمكتسب في أمان ، الظروف الملائمة للاكتفاء الاقتصادي والنفسي . اذ ترعرع المسلم ، وهو طفل ، في ظل تأثيرات الثقة التقليدية . وطعم بكل قيم طبقته الاجتماعية ودينه ، ان في المدرسة او في البيت . ولم تتح له ثقافة على النمط الغربي الا بعد بلوغه سن الرشد أو في مطلع رجولته مما خفف، من تأثيرها لأن أذواقه وقيمه وأفضلياته ،

وكذلك توجهاته النفسية الأساسية ، كانت تحجرت .

اضطر المسلم المتعلم الى أن يذهب الى بيروت أو القسطنطينية،أو أوروبا (التي كانت تعني باريس لمعظم شباب هذا الجيل) في سبيل تحصيله العالي . مثلت القسطنطينية وباريس العالم الخارجي . لكن باريس كانت ، للشاب المسلم القادم من بغداد أو القاهرة أو دمشق ، تنتمي الى عالم غريب كلياً ، بينما كانت القسطنطينية لا تزال جزءاً من بيئة مألوفة. ففي القسطنطينية كان للشاب المسلم يتعرض أساساً للثقافة والقيم ذاتها التي حكمت حياته المبكرة ونشأته . حتى اللغة كانت مألوفة في معظم الحالات .

كان التعليم العثماني ، في الأساس ، تعليماً مهنياً ، وتركز في ثلاثة حقول رئيسية : الحقوق ، الطب ، والعلوم العسكرية . كانت حصيلة هذا التعليم عبارة «عربي متعثمن» أي عربي ارتسم موقفه واتجاهه في ضوء الموقف والاتجاه للأتراك المتجددي النزعة . ومن المهم أن نشير الى أن غربنة قطاع مهم من هذا الجيل الاسلامي ، لم تتم مباشرة بل عبر اقتفاء أثر الوسيط العثماني .

كانت تجربة العربي المسلم في باريس مختلفة حقاً . هنا كان اغترابه عن المحيط كاملا وانها حقيقة اثرت كثيراً في ثقافته الرسمية وفي رد فعله تجاه العالم الخارجي . لم يكمل عدد كبير من الطلاب المسلمين الذين كانوا يدرسون في باريس مدة تعليمهم المقررة . وهذا يعود جزئياً الى المنفرات المتعددة من باريس ، لكنه يعود في الاساس الى نقص التعليم الاكاديمي السابق ، خاصة في اللغات . وهكذا فان المكاسب التي حققها هذا الجيل العربي المسلم ، على صعيد الدراسة المنهجية في اوروبا ، كانت محدودة . كان من دواعي الفخر للاباء ان يقولوا ان ابناءهم العائدين من سنوات قليلة قضوها في اوروبا ، لم «يتغيروا» ، وانهم ظلوا اوفياء «لتقاليدهم وعاداتهم» كما كانوا لما غادروا البلاد (٣) . كان سهلا جداً على العربي المسلم الشاب ان لا يتغير اذ كان موقفه تجاه باريس (اوروبا عموماً) قائما في الاصل على الخوف والعداء. وتحول من بعد الى غطرسة ممزوجة بالفزع . واعماه خجله ووحدته والعديد من الكوابت ، عن المجتمع الغريب من حوله ، مما قيد كثيراً قدرته على التعلم والاستفادة من الفرصة المتاحة . فلم تبد اوروبا يوما بعيدة كما بدت الآن بعيدة من قلب باريس .

ربما يكون هذا مفهوماً خاصاً عندما نقارن موقف المسلم بموقف مواطنه المسيحي . اذ احس الشاب المسيحي ، الذي وصل الى باريس في ١٩١٠ مثلا ، بالراحة ذاتها التي احس بها الشاب المسلم لدى وصوله الى القسطنطينية ولاسباب مشابهة . انه كان طليق اللسان في الفرنسية نسبياً بحيث يستطيع ان يشق طريقه في

باريس من دون صعوبة. ولم يكن يصعب عليه التكيف مع الجو الباريسي . وفي الواقع ، هذا الجو كان اقرب اليه متعة من الجو الذي عرفه في بيروت ، او حلب او القاهرة .

خلق الاتصال باوروبا لهذا الجيل من المسلمين ، استجابة سلبية ، اذ ولد لدى افراده الشوق المحموم الى ثقافتهم وقيمهم التقليدية ، وجعلهم معادين للثقافة والقيم الاوروبية.ان الشاب المسلم الذي يدرس في اوروبا تكون لديه موقف معاد لاوروبا ، ووجد الملاذ في تأليه الاسلام والثقافة الاسلامية . وانعكس موقفه داخلياً فخلق عقبات ضد الفهم السليم للغرب ، وخاصة علومه وادابه . وانحصر ما اكتسبه الشاب المسلم من فهم للتراث الاوروبي الفكري في ما حصل عليه من الادب والتاريخ او السياسة . لكن الهوة لم تردم كلياً اذ ظلت المبادىء القيمية والاعتبارات المنهجية التي كونت المعرفة والذوق الاوروبيين خارج الافق العقلي للشاب المسلم .

الاتجاهات الفكرية الاساسية

عبرت النظرة العقلية المميزة الى الحركة الاسلامية العلمانية عن نفسها بقوتين تكوينيتين انفتحت عليهما كثيراً وهما : الحركة الاصلاحية الاسلامية ، وحركة المثقفين المسيحيين المغتربة . وهكذا كحركة للفكر ، ستندت الى ميل نحو التحديث ، وفي الوقت ذاته ، الى ميل نحو الاصلاح الاساسي .

افرزت حركة المثقفين المسيحيين تأثيرها الحاسم على الحركة الاسلامية العلمانية ، باعتبارها واسطة نقل الاراء الحديثة . اذ نقل اسلوب التفكير الحديث بواسطة البستاني وزيدان ، صروف والشميل ، حداد وانطون . وبواسطة هؤلاء اصبح فهم اوروبا ممكنا على صعيد آخر ، تحقق باللغة العربية . كان هؤلاء مسؤولين عن جعل المواقف التحديثية الاساسية مقبولة . وهكذا كان بريق الجدة اقل وضوحاً نوعاً في التعبير العربي ، كذلك كان الحد الثوري للافكار التجديدية اقل مضاء بسبب المجاز المألوف في اللغة العربية .

عمل المسلمون العلمانيون على مستوى اخفى معه التناقضات التي ما كانت ستكون واضحة الا في الجيل المقبل . ومالوا ، في جهودهم الفكرية ، الى انتهاج الاسلوب الذي يلقى حداً ادنى من المقاومة . ولما عيل صبرهم من الفلسفات الغامضة ، اتجهوا اكثر واكثر صوب الانهماك في المصالح العملية . فان الصيغ العقائدية لحركة المسلمين العلمانيين فتشت عن الاسس التي ممكن الاعتماد عليها

في السياسة وليس في الطوباوية الدينية للمصلحين المسلمين (برغم الاطراء اللفظي الذي وجه اليها) ، وليس في الذرائعية العقلانية للمثقفين المسيحيين .

كانت اوروبا هي العامل الحاسم ، من وجهة القومية . واعترف المسلمون العلمانيون ، كما فعل المثقفون المسيحيون ، بان اوروبا هي عامل التحديث الاساسي (٤) . لكنهم اعتبروا ، كما فعل الاصلاحيون المسلمون ، ان اوروبا هي التهديد السياسي الرئيسي . قدم الموقف الاول الاساس للحافز التحديثي ، بينما قدم الثاني التشديد على الانبعاث والاصلاح الاسلاميين . ولكن لندرس ، قبل التحليل ، الموقف النموذجي لقاسم امين (توفي في ١٩٠٨) الذي يعتبر المفكر المسلم العلماني البارز في هذه الفترة ، والذي حققت العلمانية ، في كتاباته ، ارقى تعبيراتها .

قاسم أمين واليقينية العلمانية

كان عالم قاسم امين هو عالم المثقفين المسيحيين : عالم الفكر العقلاني الموجه نحو الغرب ، وعالم مؤيدي التحديث . كان اول مسلم عربي مؤيد للتجديد على النسق الغربي في منتصف القرن العشرين . وطرح اولى الصيغ المنهجية للعلمانية الاسلامية وعبر عنها ليس بصورة مجردة بل بالنسبة الى القضايا الاجتماعية الملموسة يومياً (٥) .

كان امين معاصرا لمحمد عبده وصديقاً له . لكن الفرضيات الأساسية التي شكلت موقفه الفكري كانت مناقضة مباشرة لفرضيات عبده في نواحٍ عدة . وجاءت حياة عبده وامين وسط النهضة ، وهما ربما يمثلان الانقسام الفكري الاكثر اصالة في الاسلام الحديث . لكن تعارضهما ، لم يخرج ابداً الى حد المواجهة الصريحة فظل مخفياً . ويمثل هذا الوضع الموقف الذي وصلت اليه الحركة الاسلامية العلمانية حين فشلت في تحقيق مهمتها الدقيقة في ما يتعلق بالحركة الاصلاحية الاسلامية .

وان ما ميز موقف امين ، في الاساس ، كان تعلقه الجذري بمنطلقات يقينية . وهكذا عرضت المسألة الدينية مبدئياً من خلال جوانبها الاجتماعية . لم تناقش التوكيدات الميتافيزيقية للدين ، بل ربطت بعالم ما وراء العلم مما افقدها بالتالي اهميتها الاجتماعية . وبينما توسل عبده مبدأ العقلانية ليبلغ مبدأ البعث الديني توسل امين المبدأ ذاته لاغراض متعاكسة . فالعقل ، له ، عنى العلم ، الذي قدم ، بتطبيقه على امراض المجتمع ، قيمه وعلاجاته الخاصة .

ومع ذلك ، ظلت هنا عناصر مشتركة لكلا الموقفين . كان عليهما ، فوق كل شيء ، ان يواجها المشاكل اياها تقريباً ، اذ ان لجوءهما الى « العقل والمنطق » رمز الى عالم فكري مشترك . كذلك عبده خلافاً للعلماء المحافظين الذين طعنوا في مرتكزات العلم نفسها ، سعى الى اقامة اساس يمكن العلم ان يلتقي الدين في شكل ما (والعكس بالعكس) . وامين وضع الاولية للعلم من دون مهاجمة سلطة الدين ، وتحدث عن الدين في احترام حقيقي ظاهر . وبالطبع ، من الواضح ان في الموقفين فرضيات اساسية تبدو ، من الفحص الدقيق ، انها متعاكسة تماماً .

ان النوع الفريد ليقينية امين ، كما تبدو في المشاكل الاجتماعية الرئيسية ، سيوضح الفروقات الاساسية . سلك تحليله الاجتماعي منحى داروينيا اجتماعياً نموذجياً حين اكد على اولية الصراع في جميع العلاقات الاجتماعية (٦) . وضع جانباً المواقف الاخلاقية للنزعة الاصلاحية واعلن ان بقاء المجتمع لا يعتمد على الاخلاق او الدين بل على « اهليته للمشاركة في الصراع » (٧) . ومع كون امين كالشديل وانطون ، مال نحو نظرة طبيعية الى الانسان والمجتمع فانه لم يسمح لنفسه بان ينزلق الى موقف المادية الفلسفية . فهو اعلن ان ليس كافياً ابدا ان تمتلك القوة المادية . وقال بما ان المبادىء الاخلاقية الرسمية ، والمبادىء الدينية لا يمكنها ان تؤمن الظروف المطلوبة للقوة الحقيقية ، فان فعالية الوسائل المادية تكمن في شيء غير القوة التي تفرزها . انه ناضل لارساء اسس ايجابية « لعقلية جديدة » تعتبر « العقل والعلم ، اساس كل سلطان » (٨) . لم يكن عنده خوف من مزاحمة مع اوروبا: «اذا تمكنت امة من مماشاة منافسيها بالعلوم التي في حوزتهم فانها تستطيع ان تنافسهم ، بل ان تسبقهم » (٩) .

وفي مقدمته لكتاب المرأة الجديدة قال امين ان العلم هو الاساس الشرعي الوحيد للحقيقة ، وان المنفعة هي المحك الشرعي الوحيد للقيمة . والتقى في هذا الموقف خير الدين التونسي ، اول مسلم علماني يدافع عن المقترب المنفعي في معالجة المسألة الاجتماعية . وتعرض كلاهما ، امين وخير الدين ، للتأثيرات الفرنسية ذاتها ، خاصة فلسفة كونت اليقينية . والى ذلك ، فان اميناً تأثر كثيراً بهربرت سبنسر .

وعلى غرار الفلاسفة الوضعيين في القرن التاسع عشر ، كان امين مقتنعاً بأن مفتاح الخلاص للمجتمع الاسلامي كامن في التغلب على الجهل ونشر المعرفة والتنوير . لم يختلف تحامله العلماني في هذا المضمار كثيراً عن تحامل عبده الاصلاحي : فكلاهما آمن بان المسائل الاجتماعية يمكنها ان تحل ، وان النزاعات يمكنها ان تسوى — اذا ما سلطت عليها الحقيقة ، سواء في المعنى الديني او العلمي .

وساد الموقفين معاً الايمان المتفائل ذاته بالعقل . وفي كلا المنظارين ، كان الانسن ، في كينونته التجريبية الواقعية ، والمجتمع في واقعه العلماني او الديني ، هو اعلى درجات التعبير عن الخير . ومع ذلك ، فان الخير كان ، بالنسبة الى منظار امين العلماني ، يرى على انه خير عملي ومادي وليس خيراً « روحيا » او حالة اخلاقية في التكوين .

قدم امين ، في معرض تعبيره عن عنصر اساسي في الايديولوجية البورجوازية الصاعدة ، تأكيداً مستفيضاً وعقلانياً على « الحرية الفردية » متأثراً بالليبرالية الفرنسية وفي الاخص بحرية الكلام وحرية المعتقد: «تقوم الحرية الحقيقية على قدرة الفرد على التعبير عن اي رأي ، والتبشير باي مبدأ، ونشر اي عقيدة»(١٠) .

واستخرج امين من هذه الحرية الاساسية حقوقاً معينة كانت مهمة في الاخص لطبقة وسطى صاعدة مثل : الحق في طلب التغيير ، وابداء المعارضة . وبالتالي ليس هناك في المجتمع شيء فوق النقد ، وان من حق اي فرد ، يسند افكاره الى العلم والعقل ، ان يناقش القادة ، او القانون ، او التعليم . وربما امين اول مفكر اسلامي يعلن: «يجب ان لا يخاف احد في بلد حر حقيقة ان ينكر وطنه او ينسف الايمان بالله ورسله ، او يطعن في قوانين اهل مجتمعه وعاداتهم»(١١) .

كان امين متأثراً جداً بتعاسة الجماهير في مصر . لكنه ، بوحي من فلسفته الوضعية ، نسب تلك التعاسة الى النزعة المحافظة المتصلبة عند عامة الناس والى مقاومتهم العمياء للتغيير .

قال : «من بين اسباب نكبتنا اننا نسند حياتنا على التقاليد التي لم نعد نفهمها ، والتي نحافظ عليها فقط لانها اعطيت لنا » (١٢) .

واصر على القول بأن ما كان قيماً للمجتمع ، لم يكن « التقليد الموروث » بل ما يخدم مصلحة المجتمع افضل خدمة . قال : « اننا يجب ان ننمي تلك العادات والاعراف التي تخدم مصلحة المجتمع » (١٣) . لم يحاول امين ان يبرر نبذ العادات القديمة ، او ان يوجد الاعذار للتعلم من الغرب . ان لهجته المعتدلة ، اضافة الى حججه البليغة كانت وراء الاستقبال الحار الذي لقيه في اوساط الاصلاحيين والعلمانيين على حد سواء .

لم يصدر التاريخ، لدى امين، احتراماً دينياً ، او شوقاً عقلانياً . انه نظر الى الماضي نظرة باردة وقال بان الماضي يجب « ان لا ينسخ نهائياً » ولكن يجب ان لا يبلع كله ، «بل يجب ان يدقق فيه بعناية واناة حتى يفصل ما بين الضار والمفيد»(١٤).
ان التاريخ يجب ان يقيم ليس لمحتواه فحسب بل لمنفعته الاجتماعية .

كان امين بين قلة من مسلمي جيله نظروا الى الثقافة الاسلامية نظرة غير

عاطفية واتخذواموقفاً نقدياً تجاهها. قال امين مثلا : « لم يصل المسلمون طيلة تاريخهم الى مستوى اليونان او الرومان وخاصة في المساهمة الاساسية»(١٥) . ثم دون نواقص الاسلام في تطوير مؤسسات حقوقية وسياسية واعتبر تفوق اوروبا الحديثة في هذا المجال واضحاً من تلقاء ذاته (١٦) .

كان امين مقتنعاً بان المجتمع « مسير بتغيير متواصل وغير مدرك بالحس » وقال بان هناك اربع قوى رئيسية تقرر عملية التغيير هذه : المحيط المادي ، الخلفية العرقية ، التفاعل الاجتماعي ، والاختراع العلمي (١٧) . ليس هناك من مبدأ مطلق ممكن بواسطته قياس التغيير او تقييمه . هناك شيء واحد مؤكد هو ان ما هو صالح او مفيد لمجتمع ما ، ليس بالضرورة صالحاً ومفيداً لمجتمع آخر .

كان امين شكوكياً ، انما مواقفه الفلسفية والاخلاقية ، كانت تعرض في شكل يخفي معه موقفه اللاديني . القيم عنده نسبية ، سواء اخلاقية وجمالية ، بدت وامتلكت معنى من خلال اطار اجتماعي فقط ، كما انها افرزت ضغطاً من خلال وسط اجتماعي ايضاً . كانت القيم شيئاً حقيقياً في موقف الناس وافعالهم وهكذا كانت هي جزءاً لاينفصم عن الوجود الاجتماعي . وان التغيير الاجتماعي يجلب معه ، بالضرورة ، تغييراً في انظمة القيم . التقدم لم يكن مادياً ابداً ، بل كان اخلاقياً وجمالياً . من هنا كان شعاره الذي تردد مرارا « التقدم العملي يقود الى التقدم الاخلاقي » (١٨) .

اذا كان الماضي يعاني من شيء من النقص وعدم الكمال ، فان المستقبل يمكنه ان يبلغ مرتبة الكمال . فعكس موقف محمد عبده القائم على النظر الى الماضي . لكن اميناً ، في يقينيته الجذرية ، لم يسمح لنفسه ابدا بالاغتراب عن محيطه الفكري الاسلامي . انه كان رجلا عملياً ومتبصراً في عواقب الامور . فأثبت موقفه امكان التعايش الفكري بين النزعة الاصلاحية والنزعة العلمانية في الاسلام . وانه شجع ، من ناحية ، تقدم العقلانية العلمية ، لكنه، من ناحية وطد عادة تجنب المواجهة المباشرة مع المعتقدات الراسخة . ان امين لم يجسد في كتاباته وفي موقفه الاجتماعي بعض ارقى انجازات الحركة الاسلامية العلمانية فحسب ، انما جسد ايضاً بعض تناقضاتها الاكثر جذرية ، وهذا ما لم يفعله علماني مسلم سواه .

الحركة العلمانية الاسلامية والغرب

كان الوجه الاكثر اغراء لاوروبا المعاصرة ، بالنسبة الى المسلمين العلمانيين ، هو « عصريتها » . تركز جوهر هذه الطبيعة في عنصرين : العلم والحكم الدستوري ،

ولذلك اعتقد بعض المعلقين انه « اذا ما وجد شيئان فقط : العلم والحكومة الدستورية » فان التقدم والقوة ينبعسان من المجتمع العربي (١٩) . لكن الكتاب العلمانيين اظهروا اهتماماً قليلا حيال تركيب العلم والحكومة الدستورية ومحتواها المحدد .

كان شغف المسلمين العلمانيين الطاغي في علاقتهم مع اوروبا ، شغفاً بالعمل وليس بالفكر . كانوا مهتمين في الدرجة الاولى باحداث تغيير للحالة القائمة من « الضعف » و « التأخر » . وكان التغيير لهم ملحاً ، وعكست هذه الرغبة في التغيير الفوري موقفاً نفسياً وليس مبدأ عمل مدروس ودراسة عقلية . اذ خلف التأكيد على الحاجة الى الاصلاح كان هناك القليل من تعريف طبيعة تلك الحاجة والوسيلة لتحقيقها : « ولكن على اختلاف في القول وتعدد في مذاهب البيان ينتهي كله الى نتيجة واحدة هي وجوب الاصلاح » (٢٠) .

ما الذي تجب استعارته من الغرب ؟ لم يكن الجواب الذي قدمه المسلمون العلمانيون عن هذا السؤال ، جواباً تحليلياً . بل كان شعارا فقالوا : نستعير المفيد ، ونترك غير المفيد (٢١) . اي ان الغرب كان مستودعاً للاشياء الجيدة والرديئة ، وان كل ما هو مطلوب هو الوصول الى ذلك المستودع واختيار الاشياء الجيدة مع حذر وتدبير .

اظهرت الحركة الاسلامية العلمانية منذ البدء احتراساً من الافكار . والغريب ان الاعتبارات الدينية جاءت في المرتبة الثانوية ، وجاء التمييز بين المجالات العلمانية والدينية على اساس المصلحة العملية وليس على اساس العقيدة (٢٢) . وكانت صيغة استعادة المفيد ورفض الضار وسيلة عملية هدفت الى تكييف التجديد اكثر منها الى حماية التقليد . لكن الذي ساد على صعيد الممارسة الفعلية كان موقفين ، واحداً اعتبر كل شيء غربي «سيئاً» في الاساس، والثاني قبل «تفوق» الغرب من دون مناقشة .

وكان البعد الآخر لموقف العلمانيين المسلمين تجاه الغرب ، هو الشعور القوي بالنقص . انه لم ينجم عن هزيمة عسكرية احاقت بالمسلمين على ايدي اوروبا ، ولا عن اي احساس بالضعف . بالعكس ، كان الاعتقاد الشائع في اوساط الكتاب العلمانيين ان الاسلام ، كقوة امبريالية منذ العصور الوسطى ، هو في كسوف موقت ، وان انبعاثه العسكري ممكن وفي المتناول . وجاء الاحساس بالنقص من مصدر آخر نبع من طبيعة اوروبا نفسها ، هذه الطبيعة التي اكتنفت بالغموض . إذ بدا ان الاوروبيين يمتلكون نوعاً من القوة يمتنع على التعريف الواضح . فظهر انهم قادرون على الخير العميم والشر المستطير (٢٣) . ولم يؤد التعارف الاوثق

مع الاوروبيين الى التخلص من هذا الشعور ، بل اكده وعززه .
من السهل ان نرى كيف ان نادرا ما تمكن المسلم العلماني من استيعاب المجتمع الغربي والتراث الفكري استيعابا كاملا . فالحركة الاسلامية العلمانية ، كتيار فكري وادراك سياسي ، بدت غير قادرة على الارتفاع العقلي والمنهجي الى مستوى التحدي الفكري الذي طرحته الحضارة الاوروبية . ونادراً ما كان الرد العام ايجابياً كما كان رد قاسم امين . فكان الاسلوب العلماني المميز خطابياً ، الامر الذي شجع تكوين موقف تستهويه الشعارات والمبالغات والمواعظ ،الذي ساد الحياة السياسية في النصف الاول من القرن العشرين .

كانت القوة الرئيسية التي تؤطر العلاقة مع الغرب بالنسبة الى النزعة الاصلاحية في الاسلام ، فكرة الاسلام المنبعث ، وبالنسبة الى حركة المثقفين المسيحيين روح التنوير العقلاني والعلمي . وبالنسبة الى المسلمين العلمانيين ، اكتملت فكرة الغرب كشيء «آخر» في اذهانهم . وهذا تسبب في كون الاتصال بين المسلمين العلمانيين والغرب جزئياً وناقصاً دائماً .

كان العلمانيون المسلمون ، كفئة اجتماعية ، اكثر من تأثر مباشرة بالانقاض الاوروبي . وقد ارغمهم موقفهم الاجتماعي على تسييس اكثر المسائل بعدا عن السياسة ، فاصبحت كل قضية قضية قوة في المرتبة الاولى .

يجب ان نتذكر ان اول مقاومة سياسية للغرب برزت من صفوف العلمانيين المسلمين ، وربما لا تمكن مقارنة عداء هذا الجيل من المسلمين للغرب الا بعداء المفكرين اليابانيين للغرب في الجزء الاول من القرن التاسع عشر (٢٤) . ولنر بعض الامثلة .

التمايز العرقي

عبر عبد الرحمن الكواكبي عن مشاعر معادية للغرب بالحديث عن مزايا عرقية متأصلة. قال : «نعم الغربي مادي الحياة قوي النفس شديد المعاملة حريص على لاستئثار حريص على الانتقام كأنه لم يبق عنده شيء من المبادىء العالية والعواطف الشريفة التي نقلتها مسيحية الشرق فالجرماني مثلا جاف الطبع يرى ان العضو الضعيف الحياة من البشر يستحق الموت ويرى كل الفضيلة في القوة وكل القوة في المال . فهو يحب العلم ولكن لاجل المال ويحب المجد ولكن لاجل المال . واللاتيني منه مطبوع على العجب والطيش يرى العقل في الاطلاق والحياة في خلع الحياء والشرف في الزينة واللباس والعز في التغلب على الناس . اما اهل الشرق فهم

اديبون ويغلب عليهم ضعف القلب وسلطان الحب والاصغاء للوجدان والرحمة في غير موقعها واللطف ولو مع الخصم والفتوة والقناعة والتهاون في المستقبل » (٢٥) .

التفوق الحضاري

وضعت الاخلاق الغربية في مرتبة ادنى من الاخلاق الشرقية . لهذا كان ينظر الى التفرنج في اشمئزاز . كتب العظمة : « لقد حلت بنا نكبة فظيعة بهذا التقليد للاوروبيين. يجب ان نتخلص من هذه العادة المقيتة التي جلبت لنا ليس فقط الخراب المالي بل وفتحت الابواب لسيطرة اوروبا الاقتصادية علينا . لقد ساعدت الاوروبيين على تحقيق اهدافهم السياسية وعلى اخضاع شعوب الشرق » (٢٦) .

الروح الغربية العدائية

خرج الكواكبي بنظرة مفادها أن الغربيين ، هم في طبيعتهم ، مفترسون وأن « الرجل الغربي يعتقد أنه متفوق على الشعوب غير الغربية » (٢٧) . وأشار الى اعتدائية الأوروبيين في أوروبا وفي أجزاء أخرى من العالم وهاجم الامبريالية الدانمركية والانكليزية والفرنسية (٢٨) . وأكد أن هدف الغرب النهائي هو توسيع سلطته وبسط حكمه على العالم كله . إن امبريالية الغرب هي تعبير عن النزعة الوحشية المتأصلة فيه (٢٩) .

سوء نية الغرب

آمن المسلمون العلمانيون بان لا ثقة يمكنها أن توضع في الغرب . فان الدول الغربية « تتفق مع بعضها على شؤون بلادنا من دون أن يكون لنا رأي » (٣٠) .
ومهما قال القادة الغربيون في السر أو في العلن ، فانهم محال أن يصدقوا . واضافة الى الخوف من مطامع الغرب السياسية والاقتصادية ، كانوا يخافون منه كثقافة مسيطرة ، وكقوة شريرة مدمرة تقوض كل ما تصل اليه لأنها لا تخضع الشعوب فقط بل تفسد أسس حياتها من الجذور « فان ما فعلوه في افريقيا يحزن ويبكي »(٣١) .

حضارة زائفة

هل كان الغرب حقاً متمدناً ؟ كان العلمانيون المسلمون يشيرون مراراً الى فقر الغرب الروحي(٢٢) . وساد شعور بأن ثروة الغرب وقوته ما هما سوى مظهر خادع يخفي الفساد الأخلاقي والفراغ الروحي . حتى أن العظمة رفض فكرة الحرية التي جاء بها الغرب : «فاللهم ان حرية كحرية الغربيين الآن يفرق فيها بين الشرقي والغربي والمسلم والنصراني بل والبروتستانتي والكاثوليكي والحق فيها للقوي يسحق بقوته الضعيف ويستهين بحقوق من عداه ، لحرية حرية بالنبذ والاستهجان لأنها ابتعاد تأباه الانسانية والانسان ولا ينطبق على قانون الحرية في كل عصر وزمان » (٣٣) .

وساد شعور كذلك بأن شيئاً ما في قلب المجتمع الغربي خاطىء . لماذا يسأم الآن الأوروبيون من مدنيتهم ؟ لأن الانسان الغربي خلق الظروف التي تقوده الى الجوع ، واليأس ، والموت (٣٤) .

حين غزت ايطاليا ليبيا في ١٩١١ (وهو أول غزو أوروبي لبلد عربي في القرن العشرين) انتشرت موجة عارمة من العداء نحو الأوروبي في مصر والقطاعات العربية في الامبراطورية العثمانية . جاء هذا الغزو ليؤكد أسوأ الظنون فكتب الشاعر العراقي معروف الرصافي (توفي في ١٩٤٥) قصيدة عبرت عن الشعور العربي العام (وهي ما زالت متداولة) . قال الرصافي ان الشرق سيكون من الآن فصاعداً ضحية الاعتداء الغربي المتصاعد : « لا تعتقد ان هذه الأوقات هي أوقات متمدنة . لقد كذب عليك من قال بأن لدى زعماء الغرب أكثر من الأكاذيب وأكثر من الخداع » (٣٥) .

نصح الرصافي بالاستعداد للحرب والاعلان بأن لا شيء يحمي العرب غير المقاومة بالقوة (٣٦) .

وعبر كتاب آخرون عن الشعور ذاته . قال أحدهم ان « أوروبا لا تحس إلا بالكراهية والعداء ضد الاسلام والمسلمين » (٣٧) .

وقال آخر : « واذا كنا لا ننتظر سلامنا الا من أوروبا فقولوا علينا السلام » (٣٨) .

وبعد الحرب العالمية الأولى بقليل ، كتب رشيد رضا الى صديق له : « انني أخاف على العرب ليس من البلاشفة والترك ، بل من البريطانيين . انني أخاف أن يوجه البريطانيون الى العرب ضربة ماحقة قبل أن يتوافر للعرب وقت كاف لينهضوا من كبوتهم » (٣٩) .

كان هناك اتجاه بين المسلمين العلمانيين لارجاع كل الشرور الاجتماعية الى عامل يؤدي الى تعطيل النظام السياسي . وهذا العامل هو الطغيان ، والاضطهاد ، والامبريالية . وهكذا فالحلول الأساسية لا تكمن في برامج الاصلاح الجزئية بل في التكيف الجذري لميزان القوى .

وضع هذا الاتجاه الاعتبارات الاقتصادية في مقام ثانوي (٤٠) . وكان الموضوع الذي ساد الفكر الاجتماعي العلماني هو « الحرية » السياسية . إذ بدا أن المسلمين العلمانيين مقتنعون بأن تحقيق الحرية السياسية سيفضي تلقائياً الى تحقيق توازن اجتماعي . هذا يعني أن تعاسة الجماهير الكادحة هي من طبيعة الأمور في ضوء نظرة هذه الأقلية المحظوظة . وبالتالي كان الأساس الاجتماعي المتنامي لدى المثقفين المسيحيين مع بعض الاستثناءات ، مفقوداً لدى المسلمين العلمانيين .

كان ادراك بوجود الفقر . ولكن لم يعبر عنه بالتحليل بل بالمقالات الخطابية . فالكواكبي سمى الفقراء « أسرى الطغيان » (٤١) فالجهل والاضطهاد العثماني ، كانا سبب الأسر . وهذا أدى الى القول بأن القضاء على الطغيان شرط الخلاص من هذا المرض الاجتماعي . لكن الانقلاب على الطغيان لا يتضمن بالضرورة عنفاً واراقة دماء ، فالتنوير ومحو الجهل وسيلتان فعالتان الى القدر نفسه لأنهما تدمران الخوف . وبما أن الطاغية الذي يخاف لا يكون طاغية ، فانه يتحول الى وصي اذا تعلم حب شعبه وتعلق بحبهم له (٤٢) . والى أن يحدث ذلك ، سيبقى الفقراء « أسرى الاستبداد ولا سيما الفقراء فهم كلهم مساكين لا حراك فيهم فيعيشون منحطين في الادراك منحطين في الاحساس منحطين في الأخلاق » (٤٣) .

لم تتخذ مشكلة الفوارق الطبقية الاجتماعية أبداً شكلاً محدداً في الوعي العلماني . ذلك بأن الفئات المحظوظة لم تضع التركيب الاجتماعي في طبيعته الاجتماعية والاقتصادية ، موضع تساؤل . فكانت الحركة الاسلامية العلمانية محافظة تماماً في نظرتها الى الجماهير ، ورفضت الأفكار الاشتراكية للمثقفين المسيحيين الراديكاليين والتجأت الى أفكار الاصلاحيين المسلمين .

استندت فكرة العدالة الاجتماعية في الفكر الاسلامي العلماني الى مفهوم الاحسان . ورفضت فكرة تدخل الدولة في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية لأن الأغنياء كانوا « مسؤولين دينياً » عن مساعدة الفقراء وايجاد التعاون بين

مستويات الشعب المختلفة . وطرح الفكر العلماني الاسلامي مبادىء الزكاة والوقف كأسس كافية لتحقيق العدالة الاجتماعية (٤٤) ، وحددت الوسائل التي ممكن بواسطتها ، حماية الفقراء من استغلال الأغنياء (٤٥) . كان ذلك ممكناً في الغرب بفرض «الاشتراكية التعصبية» (٤٦) . وفي هذه الفئة من المفكرين المسلمين ، لا كاتب واحد أيد الاشتراكية أو اتخذ موقفاً ايجابياً تجاه الحركة الاشتراكية في أوروبا . ساوى بعض الكتاب بين الاشتراكية والفوضوية ، فوصفوا مبادئها بأنها ثورية تهدد القانون والنظام حيث كانا (٤٧) . وكان الاعتقاد ان أوروبا مهددة بالاشتراكية من داخل ، موضوعاً محبباً الى الكتّاب العلمانيين الذين أخذوا من هنا مثلاً على لاعصمة الغرب وعلى قوة الاسلام الأصلية (٤٨) .

ليس غريباً أن العلمانيين المسلمين ، كالعديد من الكتّاب المسيحيين ، أيدوا في قوة ليبرالية الطبقة الوسطى في أوروبا . واتضح ذلك في نضالهم لانهاء الحكم التقليدي الاستبدادي واقامة حكومة دستورية ونظام برلماني ، وتأمين أساس عقلاني معين للمحافظة على حرية الفرد وتحديد سلطة الحكومة .

وعنى مفهوم الدستور لدى النخبة العلمانية أكثر من نظام سياسي أو نظام قانوني . فهذا المفهوم مثل الميزة الأساسية للمجتمع المتحضر ، ووفر الظروف التي تمكن النخبة من الوصول الى السلطة . وبرر الكتّاب المسلمون العلمانيون نظراتهم الدستورية باللجوء الى الحجج الذرائعية والتاريخية ، كما فعل المثقفون المسيحيون والاصلاحيون المسلمون . فأثبت خير الدين ، عبر استشهادات مطولة من مصادر القرون الوسطى ، أن شكل الحكومة القائمة على الشورى كان هو الذي أمر به القرآن والحديث (٤٩) . ومن بعد قدم الكواكبي الحجة التي تقول بأن التركيب الأساسي للحكومة في الاسلام هو تركيب « ديموقراطي وتمثيلي » وان « الحكم المطلق » هو افساد لهذه المبادىء ، وانه أقيم بعد تأسيس الامبراطورية الأموية (٥٠) . وفي هذا كانت الحركة العلمانية متفقة مع الفرضيات الأساسية لنظرية النهضة الاسلامية كما وضعتها الحركة الاصلاحية في الاسلام . ان الحجة الذرائعية اعتبرت الحكومة البرلمانية والقوانين والمؤسسات المواكبة لها ، ليست مبرر وجود الحرية السياسية فحسب بل كذلك الدولة الحديثة القادرة على البقاء. وهكذا فان مبدأ الدستورية في الفكر الاسلامي العلماني احتل المكانة ذاتها التي احتلتها أسطورة الاسلام المحتفظ بنقائه الأصلي عند الاصلاحيين ، وأسطورة الغرب الحديث عند المثقفين المسيحيين .

سلكت الحركة العلمانية الاسلامية في مصر موقفاً يختلف قليلاً عن الموقف الذي سلكته في الهلال الخصيب، حتى نشوب الحرب العالمية الأولى. وادى فشل العودة الى الدستور في الامبراطورية العثمانية (١٩٠٨ — ١٩١٤) الى دفع النخبة العلمانية العربية نحو الاحساس بمزيد من الاغتراب عن النظام القائم. وفي ١٩١٤ عارض الجيل الاسلامي الشاب في صورة متزايدة، النظام الليبرالي الذي أسسه حزب «تركيا الفتاة». وولدت المقاومة لسياسة «العثمنة» معارضة للنظام الجديد بلغت مبلغ المعارضة التي وجهت في السابق ضد حكم عبد الحميد الاستبدادي. لقد أدت خيانة الأتراك للحريات الدستورية في الحالتين، الى تقوية تعلق العلمانيين بفكرة الحكومة الدستورية ووصلت الاستجابة لأفكار ومؤسسات الحرية الليبرالية الى ذروتها في الهلال الخصيب بالضبط في اللحظة حيث تخلص الهلال الخصيب من السيطرة التركية في ١٩١٨، أي قليلاً بعد خضوعه لسيطرة بريطانيا وفرنسا.

وولدت المعارضة لبريطانيا في مصر التجربة ذاتها. اذ أدى الكبت السياسي فقط الى تعزيز الشوق الليبرالي. وأما ما كان يريده العلمانيون المسلمون في الواقع فليس تحويلاً كلياً للنظام الاجتماعي، بل كان تعديلاً لهذا النظام. كان المطلوب هو الحريات والحقوق الدستورية الموعودة والتي تؤمن الحرية والتوزيع العادل للسلطة والمكانة بين فئات العلمانيين المسلمين.

ويبدو أن هذا النوع من الليبرالية ظل خطاً أيديولوجياً مبهماً حددته مصالح الفئة الاجتماعية التي رفعت لواءه. وكان أن كل ما أحرزه على الصعيد النظري، كان شعارات وليس مبدأ أو برنامجاً منهجياً. وعلى الصعيد العملي، وقع ضحية الكبت الذي أحسوا به نتيجة فشلهم في ترجمة رغبتهم الى واقع. ولكن، على أي حال، ربما كان لا يمكن لديموقراطية دستورية أن تعيش في مجتمع يفتقد طبقة وسطى واسعة واستقلالاً سياسياً ذاتياً (٥١).

وبرغم فشلها النهائي، تركت الايديولوجية الاسلامية العلمانية بصماتها الليبرالية على الوعي العربي السياسي وقدمت مساهمة أكيدة في عقلنة الحياة السياسية وتحديثها، وطعمت القومية العربية بروح معادية للنزعة الاستبدادية (التوتاليتارية) في شكل عام (٥٢).

الفصل السابع

المثقفون العرب والعمل السياسي

الفكرة الاسلامية، العثمانية، القومية

ما هي الدلالة التي تركها الاتجاه العقائدي للمثقفين العرب على التزاماتهم السياسية الواقعية ؟ من الضروري ، للاجابة عن السؤال ، أن نوضح أولاً نقاطاً أساسية معينة .

كان العمل بالسياسة والمواقف التي أفضى اليها ، يتحدد قبل ١٩١٤ بثلاث قوى سياسية رئيسية كانت المهيمنة على مصر والهلال الخصيب هي : الفكرة الاسلامية والعثمانية والقومية . ومن الممكن التمييز بين هذه القوى السياسية والأفكار التي مثلتها ، من حيث المضمون ، على أكثر من صعيد . الأول ، المتفق مع مقتضيات بحثنا ، هو صعيد العلاقة بين هذه الأفكار وفئات المثقفين العرب المحددة . اذا وضعنا جانباً القرب الواضح بين بعض الفئات وفكرة معينة ، فلا يمكننا أن نربط أياً من فئات المثقفين بأي من هذه الأفكار الثلاثة ربطاً حصرياً . لم تكن هنا علاقة محسومة وذات اتجاه واحد بين الآراء السياسية والموقف الاجتماعي (والنظرة الذهنية الناجمة عنه) ، كما لم يكن التوجيه العقائدي العامل الوحيد الذي يحدد أنماط التفكير والتصرف . فان الفكرة الاسلامية ، على سبيل المثال ، غير ممكن أن تربط حصراً بالاصلاحيين المسلمين الذين أعطوها صياغتها الايديولوجية ، بل يجب أن تربط أيضاً بأهدافها السياسية . ومع كون الفكرة الاسلامية ، كالفكرة القومية والفكرة العثمانية ، يمكنها أن تربط بنظرة جماعة محددة ، فانها ، كقوة سياسية ، لم تكن حكراً لأي فئة .

يلقي هذا التفسير ضوءاً كاشفاً على أسباب التنوع المبدئي داخل حركة

المثقفين العرب ومختلف اتجاهاتها السياسية . وفي غياب الظروف الأساسية للوحدة المفاهيمية فان القيادة العربية الفكرية لم تكن لتستطيع أن ترسو على حركة أو مبدأ غير مقبول عموماً ، أو على مستوى الفكر السياسي أو العمل السياسي . وبهذا تشابهت هذه القيادة الفكرية الى حد كبير مع القيادة اليابانية في فترة التغيير المماثلة (فترة مايجي) (١) .

اذا كان تعريف ما هي مصلحة الأمة العربية بطريقة تضمن الاجتماع ، فان ذلك لا يعود الى مجرد اختلاف في ما يعنيه « الخير العام » بل الاختلاف ، في النهاية ، كامن في الغموض الذي يكتنف طبيعة الكيان القومي نفسه . من نحن ؟ مسلمون ؟ عثمانيون ؟ عرب ؟ مصريون ؟ مسيحيون ؟

لنحدد الكلمات تحديداً أدق . ان الفكرة الاسلامية على المستوى التعميمي ، تشير الى مدرسة فكرية دينية محددة مستندة الى مفهوم النهضة الاسلامية ، وتشير الفكرة العثمانية في الأساس الى فكرة سياسية تهدف الى اقامة واقع سياسي يسعى الى أهداف تحدد في ضوء هذا الواقع . أما الفكرة القومية فتعبر عن مجموعة من القيم العلمانية والأهداف السياسية المناقضة للفكرتين الاسلامية والعثمانية .

كان التعارض على أشده بين الفكرة الاسلامية والفكرة القومية . فان الأولى اعتبرت أن المرجع الأساسي يجب أن يكون النصوص الدينية التي تمثل العامل المميز النهائي الذي أعطى اجابة محددة عن سؤال « من نحن » ؟ . والفكرة القومية لم تكتف باعتبار الدين ثانوياً ، بل حولته الى عامل ثقافي . ومع ذلك اشترك المفهومان في شيء فريد مهم هو ان كليهما اسند ادعاءه كلياً الى « خطوة الى الوراء » (٢) . فكلاهما يستطيع أن يجد في التاريخ وفي التراث الثقافي أصوله ، وهذا أفضى الى أن كليهما وجد التشجيع في مقولات فكرية وشعورية متشابهة أساساً .

هنا ، عند هذه النقطة ، التقت الفكرتان ثم افترقتا . وبالتأكيد فان الفكرة الاسلامية احتوت عناصر من الفكرة القومية . واندمجت العناصر الجديدة في القوالب القديمة من دون وعي من ناحية وفي معرض الدفاع عن النفس من ناحية أخرى (٣) .

فظهرت الى الوجود « قومية » اسلامية . لم يكن التمييز بين الدين والوطنية واضحاً هنا : وعلى أي حال فان الجماهير لم تكن لتميز بين الاسلام والقومية . ويعود السر في سيطرة الاسلام على الميدان السياسي (وهي السيطرة التي ما زالت مستمرة برغم العلمنة المستمرة للمجتمع) الى قدرة الاسلام على رؤية المقدس الزمني على صعيد واحد وبمقياس القيم ذاتها (٤) .

أما تطور روح القومية فانه سلك اتجاهاً آخر مناقضاً تقريباً لهذا الاتجاه .

إذ بقدر ما كانت الفكرة القومية قادرة على تحرير نفسها من الروابط المحافظة والدينية ، كانت هي أقدر على التعبير عن نفسها بأهداف وقيم علمانية . كانت الامبريالية الأوروبية عاملاً أساسياً في تطوير الروح القومية في مصر وأدت مقاومة أوروبا الى تغذيتها وتنميتها . وفي الهلال الخصيب فان المفهوم القومي تكوّن في ظل ظروف مختلفة : كان الاضطهاد التركي وليس الامبريالية الأوروبية هو الذي واكب تبلور الفكرة القومية . اتخذت الحركة القومية في مصر شكلاً موحداً وشعبياً مما أدى الى كونها استطاعت لدى نشوب الثورة المصرية في ١٩١٩ أن تستقطب الشعب المصري كله . وفي الهلال الخصيب والجزيرة العربية لم تتخذ الحركة القومية شكلاً واحداً بل أشكالاً . ولم ينجح أي منها في توفير الأسس اللازمة لحركة موحدة . وهكذا تمت بلقنة (تجزئة) الهلال الخصيب، عقب الحرب العالمية الأولى على أيدي بريطانيا وفرنسا بمقاومة قومية متفرقة ومبعثرة .

مثلت الفكرة العثمانية في الأساس قوة مشروطة لأن مصيرها كان مرتبطاً في شكل جذري بمصير الامبراطورية العثمانية . فما أن تفككت الامبراطورية في حرب ١٩١٤ — ١٩١٨ حتى اختفت معها الفكرة العثمانية كلياً . لكن الفكرة العثمانية كانت ، في فترة ما قبل الحرب ، هي الأقوى بين القوى السياسية المسيطرة الثلاث ، التي تتمتع بمرتكزات قوية في الهلال الخصيب على الأقل حيث مثلت قوة حاسمة في الحياة السياسية .

كانت الفكرة العثمانية تعني أشياء مختلفة حسب اختلاف المواقف — أي في ضوئها كان الانسان مصرياً ، عربياً مسلماً ، عربياً مسيحياً ، أو مسلماً غير عربي . لكن الجانب الأكثر معنى في الفكرة العثمانية بالنسبة الى جميع المواقف كان أنها فوق القوميات ، فوق الدين ، وفوق العرق . انها ضمت داخل اطارها السياسي مختلف القوميات ، والأديان ، والجماعات العرقية الموجودة في الامبراطورية ووفرت لها أساساً لنظام سياسي واجتماعي قادر على العمل . وكتجسيد للواقع السياسي القائم ، كانت الفكرة العثمانية ذات معنى خاص للطبقات الاجتماعية العليا من مختلف الملل . اذ كان من مصلحة الطبقات أن تسند النظام السياسي القائم وتحافظ عليه . ومثلت الفكرة العثمانية ، للمسلمين المتعلمين في المدن ، أفضل وسيلة للوصول الى السلطة والمكانة والامتياز وفي الوقت ذاته ، فان الاطار العثماني لم يلغ المصالح القومية أو المذهبية ، بل ان واقع السلطة السياسية في الامبراطورية وفر أفضل الظروف لانجاز هذه المصالح ، خاصة ما يتعلق منها بالفئات الاجتماعية والدينية العليا . ووفقاً لوجهة

بعض المفكرين العرب المسلمين والمسيحيين في الهلال الخصيب ، فان نوعاً من الحكم العربي الذاتي في اطار ادارة لامركزية ، لم يكن محتملاً فحسب ، بل كان مرغوباً فيه كثيراً . لكن الفكرة العثمانية ، برغم كونها محايدة رسمياً في العامل العرقي والديني ، فانها كانت متأثرة ، في توجهاتها العملية ، الى حد بعيد بتفوق العناصر الاسلامية (في صورة متزايدة بعد ١٩١٠) والتركية في الامبراطورية.

أثبتت الفكرة القومية أنها تخضع لتكييفات أو تسويات متنوعة مع القوتين الرئيسيتين الأخريين في الحياة السياسية . لم يكن هناك ، للعديد من المثقفين المسلمين والمسيحيين ، تناقض بالضرورة بين الفكرتين القومية والعثمانية . كذلك مفهوم العروبة لدى العديد من المثقفين العرب المسلمين تضمن فكرة الاسلام في معنى معين . كما كان العديد من المثقفين المسيحيين راغبين في قبول تعريف ثقافي للاسلام شرط أن يحافظ على الطبيعة العلمانية للقومية . لكن التأقطب ظل قائماً بين قومية الجيل القديم المحافظ والمتدين ، وقومية الجيل الجديد المغرب والعلماني . أما قومية العلمانية الصحيحة فانها ظلت خارج مجرى النشاط السياسي ونظر اليها نظرة ارتياب من المحافظين العثمانيين والعناصر الاسلامية الرجعية على حد سواء .

اتخذت الحركة القومية في مصر الى سنوات عدة ، بعد الحرب العالمية الأولى ، مسلكاً يختلف عن الحركة في الهلال الخصيب . فبعثت القومية المصرية من أسفل الطبقات الوسطى ، وتكونت صيغها الأيديولوجية في ظل مقاومة سيطرة الغرب السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وأيدت الروح القومية في شكل عام الفكرة العثمانية والفكرة الاسلامية لأسباب عملية ونظرية : اذ أنهما كانتا حليفتين طبيعيتين في الصراع من أجل الاستقلال وضد السيطرة الغربية . وتجربة مصر الفريدة هذه أبقت مصر معزولة الى حد كبير عن تيار القومية العربية في الهلال الخصيب ، التي ازدهرت تحت تأثير النهضة العربية الأدبية وأفكار القومية العلمانية التي نقلها المسيحيون . فبينما أدى التشديد الديني في مصر الناجم عن واقع السيطرة الأجنبية الى تعمية الأفق العربي ، أدى التشديد الأدبي ، تحت تأثير الفكر المسيحي المغترب ، الى دمغ الشخصية العربية بقومية الهلال الخصيب . وليس صدفة اذاً أن ثورة ١٩٥٢ ونهاية السيطرة البريطانية ، أفضتا الى تحويل القومية المصرية الى قومية عربية .

الاشكال السياسية للفكرة الاسلامية

تعني الفكرة الاسلامية في الغرب عادة التعصب الاسلامي ، والوحدة الاسلامية ، والجهاد المقدس . وانبثقت هذه الفكرة من سياسة الوحدة الاسلامية

التي اتبعها عبد الحميد ، ومن الانتفاضة المهدية في السودان ، ومن انبعاث الوهابيين في الجزيرة العربية ومن تطورات مشابهة حدثت في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر والجزء الأول من القرن العشرين ، وعززت بسبب العداء الثقافي المتأصل تجاه العالم الاسلامي .

لم تكن للفكرة الاسلامية في الواقع علاقة بانطباعات الغربيين عن الاسلام . ولم تكن الفكرة الاسلامية في منطلقاتها الأساسية متعصبة أو شوفينية . أما نظرتها الى الوراء فهي في الواقع حنين الى مثال ذي مقاييس اسلامية صحيحة . كانت صيغتها الأيديولوجية عبارة عن نداء سياسي للعمل يستند الى تفسير طوباوي للعقيدة الاسلامية . وبتأكيدها على قيمها الايجابية ، ناضلت لمنع القيم الخارجية التي اعتقدتها معادية للنهضة . ومن كون الفكرة الاسلامية حلمت باستعادة السلطة الاسلامية ، فانها لم تكن ميالة نحو العنف ، بل هي تمسكت بأهداف الأخوة التي تجمع كل المسلمين ورأت في الوحدة الاسلامية الشرط الأساسي لوضع حد للاعتداء الأوروبي .

عبرت الفكرة الاسلامية عن نفسها سياسياً في صور متعددة لكنها متشابهة في قسماتها الرئيسية . وبالتأكيد أكثر الأشكال أهمية هو الذي شرحه الأفغاني ومدرسته . امتد مفهوم الأفغاني للاسلام خلف الامبراطورية العثمانية والعالم الاسلامي . وفكرته عن العالم الاسلامي كانت كونية بالفعل فشملت كل الأقطار الاسلامية من جنوب شرق آسيا الى الأطلسي . لم يكن الأفغاني حالماً بل كان حالماً سياسياً نافذ البصيرة مدركاً وقائع العصر السياسية ادراكاً تاماً . أيد سياسة عبد الحميد الرسمية الداعية الى الوحدة الاسلامية ، انما ادراكه للوضع الخاص الذي يحتله العرب في الامبراطورية والعالم الاسلامي ، دفعه الى تقديم مخططه السياسي المؤيد للعرب فدعا الى تقسيم الامبراطورية كيانات شبه مستقلة (سماها دولاً خديوية) ، والى تبني العربية ، لغة القرآن ، لغة رسمية . وعن الخلافة قال انها ستبقى في بيت آل عثمان ، وتمنى أن تنضم ايران وأفغانستان والهند الاسلامية الى الأقطار العربية والعثمانية في وحدة اسلامية شاملة . وكان يحبذ التخلي عن المقاطعات البلقانية وحصر الحكم العثماني في آسيا وافريقيا وبالتالي القطيعة مع أوروبا . ودعا كذلك الى أن تكون بغداد عاصمة الاسلام (٥) .

تأثر دعاة الفكرة الاسلامية ، عبر طريقة أو أخرى ، بأفكار الأفغاني . لكن الدعاة العرب الى الفكرة الاسلامية السياسية وجدوا من الصعب القبول بنظرية الكونية . اذ كان العالم العربي ، من الوجهة العربية ، قلب الاسلام ، وباقي العالم الاسلامي غير الناطق بالعربية ، كان ، باستثناء تركيا ، هامشياً . وبالتالي

فان الوحدة الاسلامية عنت في الدرجة الأولى ، وحدة العرب والترك .

خرج اثنان من العرب المتحمسين للفكرة الاسلامية من لبنان هما : شكيب أرسلان (توفي في ١٩٤٦) ومحمد رشيد رضا (توفي في ١٩٣٥). مع أن أرسلان لم يكن متديناً في شكل خاص ، فانه كان يؤيد فكرة الدولة الاسلامية من كل قلبه . انه أراد أن يرى الاسلام قادراً على الوقوف في وجه أوروبا التي كرهها في شكل جارف (٦) . كانت آراؤه قريبة من أفكار الأفغاني ، لكنه كان ، كغيره من العرب المؤيدين للفكرة الاسلامية ، يدعو الى توثيق الروابط مع الفكرة العثمانية . فكان أرسلان من أقوى دعاة الفكرتين الاسلامية والعثمانية . ومفهوم رضا لقوة المسلمين اتجه نحو الانبعاث الديني أكثر منه نحو الوحدة السياسية وعارض ، خلاف ما فعل أرسلان ، الحكم العثماني ولم يستطع أن يقبل بالتفوق العثماني سواء على الصعيد الديني او السياسي وعالج في المنار مختلف الأسس التي يمكن الوحدة الاسلامية أن تقوم عليها وفي النهاية اختار الوهابيه .

ساد الأوساط السنية في سوريا والعراق شكل آخر للفكرة الاسلامية عبر عن نفسه بتعبيرات قومية مميزة واقترب كثيراً من اعتبار العروبة (القومية) والفكرة الاسلامية صنوين (٧) . بدأ هذا الاتجاه قبل الحرب العالمية الأولى قليلاً وازداد قوة مع نشوب الثورة الغربية الهاشمية في ١٩١٦ . جمع هذا الشكل للفكرة الاسلامية الآمال العلمانية للنخبة الاسلامية الشابة والحماسة الدينية للجماعات التقليدية . واذا نظرنا الى هذا الشكل معتبرين أنه أيديولوجية سياسية ، نراه عكس الظروف الاجتماعية والنفسية التي سادت المجتمع الاسلامي في الهلال الخصيب ابان نقطة انعطاف اليقظة العربية . ولكن وبرغم توجهه القومي ، فان هذا الشكل للفكرة الاسلامية وطد نفسه على أسس دينية . فلم ير العديد من العرب المسلمين ، حتى أولئك الذين اعتبروا أنفسهم قوميين ، تناقضاً بين القومية العربية والوحدة الاسلامية . ويفسر هذا جزئياً الغموض المستمر الذي اكتنف كل أشكال القومية العربية في الهلال الخصيب .

استندت كل أشكال الفكرة الاسلامية ، سواء منها ما أكد على كونية الوحدة أو صفتها العثمانية أو العربية ، الى نظرة دينية للمجتمع . حتى الشكل القومي العربي للفكرة الاسلامية (كما تمثل بالثورة الهاشمية على سبيل المثال) تمسك بالمفهوم الاسلامي للأمة الذي رفض الفروقات اللغوية والعرقية واعترف بالاسلام على أنه العنصر المميز للهوية القومية (٨) . لكن الفكرة الاسلامية ، هنا كما في أشكالها الأخرى ، أحيت نظرة العصور الوسطى التي قسمت البشرية فئتين رئيسيتين ، فئة المسلمين (المؤمنين) وفئة غير المسلمين (الكفار) واعتقدت

في الامكان استعادة سلطة الاسلام ومكانته في العالم باعادة تعريف الانتساب الى محمد ، بتعبيرات سياسية ، كما أحيت روح الاسلام ، الفاتح في صورة غامضة حين قالت بأن الفكرة الاسلامية لن تغير موقف المسلمين فقط بل كذلك علاقتهم الحقيقية مع العالم . انها ستحول طبيعة مواجهة الاسلام للغرب كلياً وعلى أسس مختلفة تماماً .

ربما كان الجانب الأهم ، على الصعيد السياسي ، لهذا التأكيد هو التعارض بين التصور الاسلامي الديني للأمة ، والمفهوم القومي العلماني لها . شددت النظرة القومية ، كما شرحها المثقفون المسيحيون في الأخص ، على العوامل الاجتماعية والتاريخية واعتبر الدين مبدأ يتجاوز حدود الأمة ويجب أن لا يتدخل في مسألة الولاء للأمة . ان انتماء أفراد معينين الى أمة واحدة لا يقرء الدين المشترك بل يتحقق برغم الاختلافات الدينية . وهكذا اعتبرت النظرة القومية أن الفكرة الاسلامية مثلت عقبة حتمية للوحدة القومية . ومن حين نجح المثقفون المسيحيون في القضاء على العقبات الرئيسية التي تفصل المسيحي العربي عن المسلم العربي ، ومن حين أصبح بعض العلمانيين المسلمين مدركين للفروقات الأساسية التي تفصل العرب عن غير العرب من المسلمين ، كانت الفكرة الاسلامية لا تزال تطرح ادعاءاتها الدينية . وكان على الفكرة الاسلامية أن ترفض القومية العلمانية هذه وترى فيها خصمها الرئيسي . فكان حتمياً أن توصم القومية بأنها انتاج أوروبي غريب وهرطقي (٩) .

وبدلاً من أن تنفي الفكرة الاسلامية الطبيعة العالمية (التي تتجاوز القوميات) للاسلام أكدتها (١٠) . وقالت ان الناس برغم تمايزهم في الدين ، كانوا متحدين ، في الأساس ، بانسانيتهم . طغى الايمان بالله والتمسك بالمبادىء الأخلاقية على كل الفروقات العرضية ، وشكلا أساساً كافياً للوحدة .

وكان الأفغاني تنبأ يوماً بأن السلام العالمي والوحدة العالمية سيتحققان على أساس « اتفاق الأديان الثلاثة العظيمة الأساسي في مبادئها وأهدافها الأخلاقية(١١) .

كانت السمة المميزة لكل الأشكال السياسية للفكرة الاسلامية هي ذهنيتها الرؤيوية وبالمقارنة مع الأفق العقلاني المميز للمفهوم المسيحي للقومية طرحت الفكرة الاسلامية التغيير الكامل بتعابير رؤوية وقالت بأن التغيير يحصل كفورة مفاجئة وليس نتيجة تطور منسجم .

يتمثل ذلك على أفضل صورة في رؤى الاسلام المنبعث حيث ما عاد التاريخ مجرد ماض عابر ، فأصبح حقيقة حية معاصرة ستحول الحاضر ذات يوم . ان التاريخ أصبح مطعماً بقوة داخلية ستنفجر فجأة في شكل

يتعذر معه تفسيره في التجربة اليومية (١٢) . وقوت الفكرة الاسلامية العقلية المؤمنة بالسحر فصارت المعجزات عنصراً في الموقف السياسي . وما زال الوضع اياه ، الى حد ما ، حتى اليوم .

لم تطرح الأشكال المختلفة للفكرة الاسلامية صورة سياسية منهجية وموحدة ، ولم تقدم تفسيرات لمفاهيم عقلانية يمكنها أن تؤدي الى نشوء عقيدة منسجمة داخلياً . والغت الطبيعة التقوية للفكرة الاسلامية امكان الفكر النقدي وشجعت المواقف اللفظية . وأعادت تثبيت القيم التقليدية بتكرارها الحديث عنها في بلاغة وكبتت حوافز التغيير .

لم يكن الاسلام الحديث قادراً ، سواء بوجهه الاصلاحي والمحافظ أو بوجهه السياسي البرجماتي ، أن يحقق المهمة التي يتطلبها التغيير السريع . وفشل في اعادة صياغة الأفكار الاسلامية الأساسية ضمن قوالب معاصرة ، ولم يستطع أن يفهم التغيير وبهذا كان عاجزاً عن تبريره أو التكيف معه .

المسيحيون العرب والالتزام السياسي

وفر المثقفون المسيحيون كما رأينا ، أخصب تربة لنمو القومية العلمانية . تأثرت الأفكار السياسية للمثقفين المسيحيين العرب بعوامل عدة ربما كانت أهمها البيئة السياسية للطوائف المسيحية في مصر والهلال الخصيب .

وبما أن الهوية السياسية قامت على أسس دينية ، فان التنظيم السياسي للطوائف المسيحية ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالتركيب الطائفي للمجتمع . فشكل نظام الملل (التنظيم الديني الطائفي) الأسس السياسية والادارية للامبراطورية العثمانية . وبالتالي وضع المثقف المسيحي العربي ، بصفته عضواً في الملة المسيحية ، خارج اطار النظام السياسي الاسلامي ، وحددت واجباته وحقوقه وعلاقته بالمجتمع السياسي الكبير من قبل النظام الطائفي .

كانت للموقع الجغرافي أهمية حاسمة في الموقف والسلوك السياسيين . وبرغم أن نظام الملة لم تكن له دلالة اقليمية ، فقد كان في الامكان تحديد التجمعات المسيحية كلها الى حد ما ، في ضوء توزعها الجغرافي . فان تركيز المسيحيين الموارنة ، كمثال مهم ، في جبل لبنان كان ذا مغزى حاسم في التكوين الاجتماعي والنفسي لموقف ماروني محدد . وكان لطبيعة جبل لبنان الوعرة التي جعلته غير معرض للغزو وقربه من ساحل المتوسط الذي جعله منفتحاً على أوروبا ، دور حاسم في تكوين التوجيه الماروني السياسي . اذ استطاع

موارنة لبنان ، ربما أكثر من أي طائفة مسيحية عربية في الهلال الخصيب ، أن يحافظوا على نوع معين من الاستقلال الذاتي وسط بحر من المسلمين يحيط بهم من كل جانب . ووفر هذا في عصر النهضة ، أسس وضع مفهوم مميز للقومية يستند الى ما تمكن تسميته الطائفة الاقليمية — التي أدت من بعد الى ظهور فكرة قومية لبنانية .

وفي المقابل ، فان التوجه السياسي للمسيحيين الروم الأرثوذكس وهم أكبر ملة مسيحية عربية في الهلال الخصيب ، كان ذا طبيعة مختلفة الى حد . ويعود ذلك ، الى حد بعيد ، الى توزع الروم الأرثوذكس عبر سوريا وعدم تمركزهم في منطقة واحدة . فانهم اختلطوا مع جيرانهم المسلمين في سهولة أكبر ، وبالتالي كانوا قادرين على تكييف أنفسهم من العروبة في شكل لم تستطعه سائر الجماعات المسيحية . وكان من الصعب ، في ظل هذه الظروف ، الخروج بمفهوم روم أرثوذكسي مستقل للقومية . ان ما تكون . في الواقع ، كان مفهوماً أرثوذكسياً متميزاً للقومية العربية جعل من الممكن للروم الأرثوذكس العرب أن يربطوا أنفسهم بمواطنيهم العرب المسلمين على نحو لم تستطعه أي فئة مسيحية . وبالتالي ليس مفاجئاً أن يتخذ المسيحيون الروم الأرثوذكس مواقف سياسية كانت عموماً أقرب الى العروبة منها الى الطائفية السياسية .

وفي المناطق حيث شكل المسيحيون العرب أغلبية ، أو حيث كانوا أقليات كبيرة متجاورة كما الحال في المدن والبلدان الساحلية من انطاكية الى يافا ، تمتعوا هم عادة بفرص وفيرة للمشاركة في الحياة السياسية . وفي المناطق حيث شكلوا أقليات وسط أغلبية اسلامية ، مالوا الى عدم المشاركة في الحياة العامة والسياسية . وانطبق هذا الوضع في الأخص على المسيحيين في الداخل . فالمسيحيون في العراق مثلاً اتجهوا ، لتنوع تركيبهم وصغر حجمهم وعزلتهم الاجتماعية ، الى العيش في تجمعات منغلقة على ذاتها ليس بينها وبين محيطها الاسلامي الا اتصال يسير . وممكن أن نضيف الى هذه الفئة ، مع بعض الاستثناء ، الطائفة المسيحية القبطية في مصر ، هؤلاء الذين شكلوا ، مثل مسيحيي العراق ، فئة متقوقعة على ذاتها اجتماعياً . وحظرت عليهم البيئة حيث عاشوا لعب دور بارز في الحياة السياسية .

وفرت الحياة في مصر بيئة اجتماعية من نوع فريد لعدد كبير من المثقفين المسيحيين . وازداد عدد الجالية السورية المسيحية في مصر عدداً وأهمية في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى . وبحكم انتسابهم الى جالية أجنبية

وتمتعهم بمعظم الامتيازات والحصانات التي كان يتمتع بهاالأوروبيون في مصر ، تمتع الكتّاب والناشرون المسيحيون بأكبر قدر خبرته أي فئة من فئات المثقفين في القرن العشرين من حرية الفكر والتعبير .كان من الطبيعي أن يتوافر الالتزام الايديولوجي لدى أولئك المسيحيين بوعي سياسي ناضج . وراوحت المواقف الايديولوجية التي اتخذوها بين الانسحاب الكلي من المشاركة السياسية ، والانهماك الحماسي والكلي .

تحدد الموقف السياسي للمسيحيين العرب في مصر والهلال الخصيب وفق وضعهم الاجتماعي . ويمكننا أن نقول ، في صورة عامة ، أن الطبقات ذوات الثراء ، كانت هي المؤهلة أكثر للمشاركة في الحياة السياسية وبدت المواقف السياسية هنا ميالة نحو أن تحكم بمصالح معينة . وكان أنالعائلات الاقطاعية الكبيرة في لبنان ، والتجار الكبار في بيروت أو حلب ، ونخبة الطبقة المتوسطة المتعلمة في المدن الساحلية ، تأثروا ، في مواقفهم السياسية ، بالمصالح المادية و «المثالية» الناجمة عن أوضاعهم المعينة . وكلما تغيرت هذه الظروف ، تغيرت مواقفهم واتجاهاتهم .

أما المثقفون فانهم منحوا بحكم كونهم كذلكمراكز مرموقة خاصة بهم ، كما كانت لهم مصالحهم الخاصة ، وكانت مواقفهم معبرة عن المصالح الاجتماعية أو السياسية التي تمثلوا بها . ومن الطبيعي أن تكون العوامل الأيديولوجية العوامل الأكثر حسماً بالنسبة الى المثقفين . وبالفعل ، فان مغزى دور المثقفين تمثل بالتحديد ، في ميلهم نحو ربط المشاركة والالتزام السياسيين بمختلف المصالح والحوافز المادية وتبيان ذلك في تعبيرات أيديولوجية .

كانت النهضة الأدبية العربية بمثابة الأساس المنطقي للنهضة السياسية . إذ اللغة ، والتراث الأدبي اللذان نقلتهما كانا يمثلان أساس الهوية القومية . وفي هذا قال أديب اسحق : « فنحن في الوطن اخوان ، تجمعنا جامعة اللغة ، فكلنا وان تعدّد الأفراد انسان » (١٣) .

ان العرب ، مسلمين ومسيحيين ، شكلوا كياناً ثقافياً واحداً . قال الشاعر المسيحي العربي ابرهيم اليازجي « تنبهوا واستفيقوا أيها العرب » .

ان اليازجي أو اسحق أو أياً من الأدباء المسيحيين العرب الأوائل ، لم يعتبروا أنفسهم قوميين عرباً . لكن مفهوم العروبة تضمن تمايزاً حاسماً عبّر عن نفسه بمقياس جديد للتعرف الى الذات القومية ، برغم كونه رمز في تلك المرحلة ، الى قيم ثقافية وأدبية فقط . لكنه سرعان ما وضع أسساً جديدة للولاء فربط الولاء بفكرة الوطن ، فقال بطرس البستاني : «حب الوطن من الايمان »

وقال أيضاً : « الدين لله والوطن للجميع » . فما عاد الدين والأمة جزءاً من واقع واحد لا ينفصم . بات الدين من الشؤون الخاصة والشخصية ، بينما الأمة تخص الجميع . وشعروا بأن التمييز بين المسلم والمسيحي ما عاد مقبولاً سياسياً اذ هناك شعب واحد ، وبلد واحد ، ومصير واحد (١٤) . فاتضح في سرعة أن الاندماج القومي اعتمد على الغاء التمايز الديني والاستعاضة عنه بالمبدأ القومي (١٥) .

اذا انتقلنا الى حيز المشاركة السياسية الفعلية ، نرى هناك أربعة مواقف ميزت الموقف المسيحي السياسي . الأول استند الى اعتناق كامل للفكرة العثمانية . وانتسب معتنقو هذا المبدأ عادة الى الطبقة الاجتماعية التي كانت تستفيد أكثر من غيرها من المحافظة على الوضع الراهن ، (الاقطاعيين ، كبار رجال الدين ، العائلات الحضرية الكبيرة ، والأفراد والجماعات الذين لهم مصلحة في النظام القائم) . دعا هؤلاء الى الحفاظ على وحدة كل الطوائف والجماعات العرقية والقومية داخل الامبراطورية العثمانية ، والى الحفاظ على الوضع الراهن . كما حبذوا الخضوع للنظام القائم وعارضوا كل أشكال المقاومة وآمنوا بخضوع الدين والقومية لنظام الملة وبضرورة ذوبانهما في المجتمع العثماني الكبير وبذلك يمكن المرء أن يكون عربياً ومسيحياً لكن هويته الأساسية كانت تتحدد وفق ما تفرضه الفكرة العثمانية (١٦) .

طرح سليمان البستاني ما ممكن اعتباره أهم تبرير عقلاني للموقف العثماني . انه دعا في صراحة الى مبدأ هيمنة المسلمين العثمانيين ونصح جميع رعايا الامبراطورية من غير المسلمين بالاعتراف بهذه الحقيقة وتكييف أنفسهم حيالها . ان مصالحهم الدينية والطائفية ، كذلك رفاهيتهم الاجتماعية اعتمدت على مدى ولائهم للامبراطورية واخلاصهم لها . وقف البستاني مؤيداً العثمنة الكاملة وحبذ محاربة كل الأشكال الانفصالية سواء طائفية وقومية . انه بدا مقتنعاً في عمق أن التركيب الاجتماعي العثماني وتنظيمه السياسي كانا سليمين وفعالين . ودعا الى رفع الحظر عن تجنيد المسيحيين (حتى يتسنى لهم أن يحاربوا الى جنب مواطنيهم المسلمين) ، والى جعل اللغة التركية لغة رسمية في المقاطعات العربية (١٧) .

والموقف المسيحي الثاني دعا الى تعديل (اصلاح) الوضع الراهن من دون تقويضه ، ووجد أقوى تعبير له في حركة اللامركزية الادارية . أنه رفض فكرة الهيمنة التركية وأكد على أن الاختلافات القومية بين مختلف شعوب الامبراطورية خولها الحق في الحصول على شكل من الاستقلال الداخلي والاستقلال

الاداري الذاتي (١٨) . وفي هذه الحركة ، نشهد بدايات معارضة سياسية منظمة من داخل التركيب العثماني باسم الهوية القومية . وحتى تتمكن الحركة من احراز أي نجاح ، كان عليها أن تتلقى الدعم ليس من جماعات مسيحية مهمة ، بل كذلك من المسلمين العرب . وعارض اللامركزيون في شدة تلك العناصر من النظام الملي التي أكد عليها المسيحيون المؤيدون للعثمانيين مثل سليمان البستاني . كما هاجموا الوضع الراهن بجردهم العواقب الطبيعية للوحدة العثمانية على النحو الآتي : اذا كانت جميع الملل في الامبراطورية ستتخلى عن هويتها من أجل هوية عثمانية مشتركة ، تكون هناك جماعة (أي الأتراك) تتمتع بوضع مميز . قال دعاة اللامركزية : « ومعنى ذلك أننا نريد حكومة عثمانية ، لا تركية ولا عربية ، حكومة يتساوى فيها جميع العثمانيين في الحقوق والواجبات » (١٩) .

اللامركزيون المسيحيون ، بالفعل ، أرادوا ما هو أكثر من اصلاح نظام الملة . انهم بالتشديد على المساواة السياسية ، دفعوا في اتجاه مبدأ جديد هو الحق في الاستقلال الاداري الذاتي ضمن التركيب الملي . لكن الطريقة الوحيدة التي ممكن بواسطتها تنفيذ ذلك ، هي في طرح العنصر الديني جانباً ، وفي الالحاح على العنصر القومي . وبتمسكهم بموقف مستند الى الاعتراف بالهوية العربية ضمن الامبراطورية ، عزز المثقفون المسيحيون العرب حركة اللامركزية الادارية ووفروا الأسس المادية للتعاون السياسي بين العرب المسلمين والمسيحيين على أسس قومية .

ويجب أن نضيف أن مطلب اللامركزية لم يتضمن الرغبة في فسخ العلاقة مع الامبراطورية العثمانية . اذ المسلمون والمسيحيون ، في اخلاص ، وفي هذه المرحلة على الأقل ، فكروا في اطار الاستقلال الذاتي الداخلي فقط لأنهم كانوا مقتنعين بأن أفضل وسيلة لخدمة المصالح العربية ، هي في الحفاظ على الامبراطورية العثمانية (٢٠) . اذاً فان التعارض بين الموقف اللامركزي المسيحي والفكرة العثمانية كان تعارضاً في الشكل فقط ، اذ أن المسيحيين اللامركزيين تمسكوا بوحدة الامبراطورية وسلامتها الاقليمية تمسكاً قوياً .

كان معظم دعاة اللامركزية المسيحيين من سكان المدن ومهنيين ، كما أن هذا الموقف لاقى استحساناً وشعبية في أوساط المثقفين المسيحيين المقيمين بمصر وأوروبا .

عبّر الموقف المسيحي الثالث عن نفسه بنزعة قوميةعربية متميزة ومعارضة في عنف للسيطرة العثمانية . كان هو ، في الواقع ، أعلى مراحل الوعي السياسي ،

وتشكلت بداياته على أيدي المثقفين المسيحيين المهاجرين والمقيمين في مصر وأوروبا وأميركا

ربما كان أول من أعطى تعريفاً سياسياً (لتمييزه عن التعريفات الثقافية واللغوية) واضحاً لا لبس فيه ولا غموض للفكرة القومية، المسيحيان المغتربان: نجيب عازوري (توفي في ١٩١٦) وأمين الريحاني (توفي في ١٩٤٠). نادى العازوري في ١٩٠٥ (٢١) بأن تكون الأمة العربية كياناً واحداً مستقلاً حيث المسيحيون والمسلمون شركاء متساوون. وكان أول من دعا الى الانفصال الكلي عن الامبراطورية العثمانية.

ولكن من هم العرب على التحديد؟ وما هو التحديد الاقليمي للوطن العربي؟ عندما تكلم اليازجي واسحق عن العرب أشارا، في شكل عام، الى كل الشعوب الناطقة بالعربية، ولم يكن لديهما أي تصور اقليمي محدد في العقل أو الفكر سواء في اطار ثقافي او سياسي. ومع تحول العاطفة الأدبية الى وعي سياسي، طرح المفهوم القومي نفسه في بؤرة مزدوجة: ان فكرة الأمة وفكرة الوطن لا تتطابقان تماماً اذ أن هناك تكافؤاً أساسياً في الانبساط والانطواء يكتنف العلاقة بين الأولى والثانية. أولا، فكرة الوطن السوري التي كتب عنها بطرس البستاني في حماسة شديدة (٢٣). كان الاحساس بالأمة السورية حصلية وعي سياسي تلقائي مبكر، وارتبط هو بامتداد اقليمي محدد للوطن السوري. لكن المفهوم العربي المستمد من النهضة الأدبية فرض ذاته في بطء على المفهوم السوري انما لم يطمسه كلياً. إذ كان المفهوم العربي الأوسع في حاجة الى اعادة تعريف الجانب الاقليمي. وأمين الريحاني، في محاضرة ألقاها في ١٩٠٩ في الكلية السورية الانجيلية في بيروت، قدم هذا التعريف حين قال: «اذا نظرتم الى الخريطة تجدون مناطق معينة تحتل موقعاً مركزياً في العالم. هذه المناطق هي سوريا الطبيعية، بلاد ما بين النهرين، والجزيرة العربية. هذه المناطق تشكل الوطن العربي» (٢٤). فان المفهوم القومي احتوى، وفق احدى الوجهات، سوريا الطبيعية، ووفق الوجهة الأخرى، الجزيرة العربية والهلال الخصيب (٢٥). ثم ضم المفهوم العربي من بعد كل العالم الناطق بالعربية بما في ذلك شمال افريقيا. أما المفهوم السوري، أو في الأقل التجسيد النهائي لهذا المفهوم، فاحتوى الهلال الخصيب بأكمله. وكان من التناقض الكائن في الوعي السياسي المسيحي بين الواقع المألوف والملموس لسوريا الكبرى، وبين رؤيا الكيان العربي الأكبر والشامل لكل البلاد العربية، أن ولد تواتر حقيقي عانته، من بعد وعلى درجات متفاوته من الشدة، كل

شعوب العالم العربي . فكان من المحتم أن يجلب الوعي القومي معه تأقطباً بين قومية « كلية » ضيقة وقومية أكبر شاملة للجميع . وما زالت هذه الثنائية تنعكس — سياسياً ونفسياً في آن — في التناقضات التي لا تذلل في كل بلد عربي بين واقع السيادة الوطنية وبين فكرة وحدة عربية كبرى .

ارتكز الموقف المسيحي الرابع على مفهوم طائفي للقومية ، وكان ، في المقام الأول ، نتيجة التجربة المسيحية في لبنان. وتعود جذور هذا المفهوم الى احساس قومي بالاغتراب (٢٧) عن الفكرة الاسلامية والعروبة معاً ، ووجد تعبيره السياسي في فكرة الكيان المسيحي المستقل . وفي الواقع ، لم يكن من حل آخر للمأزق المسيحي سوى الهجرة (أو التحول الى الاسلام) .وكان الميل الى تأكيد الكيان المسيحي المستقل في لبنان نتيجة تجربة تاريخية طويلة .

والحالة الوحيدة التي كان يمكن القومية المسيحية أن تقبل ، في ضوئها ، بالانصهار في القومية العربية ، هي العلمنة الكاملة للقومية العربية . لكن الانفصام الكامل بين العروبة والاسلام ، كما كان العديد من المسيحيين يعرفون ، كان مستحيلاً . وكانت مصالح مختلف الفئات الاجتماعية الدينية ، بالطبع ، عاملاً مساعداً في تشجيع الانفصال الطائفي وفي الالحاح على قيام كيان لبناني مستقل . وحتى ١٩١٤ كانت الفكرة العثمانية أفضل اطار لمثل هذا الكيان لأنها وفرت أفضل الظروف لسياسة تعايش عملية وموقتة .

طريف أن نلاحظ أن هذا الاتجاه ولد لدى حركة المثقفين المسيحيين المتغربة موقفاً عقلياً توافرت فيه كل المزايا النفسية للفكرة الاسلامية ، كان راسخاً في مفهوم ديني ، وعبر عن نفسه سياسياً من خلال التسلسل الديني . والمفاهيم الثيوقراطية التي حاربها المثقفون المسيحيون تجسدت في واقع سياسي محدد هو لبنان . وأدى الاستقلال الذاتي الداخلي في هذا الواقع السياسي ، ضمن اطار الامبراطورية العثمانية الى تكريس الامتيازات الاقطاعية وتقوية السيطرة السياسية للقيادة الدينية . وكما يممت الفكرة الاسلامية وجهها شطر الأمم الاسلامية في الشرق ، كذلك الطائفية المسيحية اللبنانية توجهت الى أوروبا تطلب الحماية والمساعدة . وفي ١٩١٤ تسيست الطائفة المسيحيه وما أن جاءت سنة ١٩١٨ وخرج آخر جندي تركي ودخلت القوات الفرنسية بيروت ، حتى أعلنت في صراحة أنها تعارض القومية العربية ، وفتحت ذراعيها مرحبة بالانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان .

يجب التأكيد على أن الطائفيين المسيحين اعتبروا العروبة والفكرة الاسلامية— اللتين اعتبرتا مترادفتين تقريباً — معاديتين للمسيحية ليس دينياً فحسب بل

حضارياً (٢٨) . فاتجهت الطائفية المسيحية صوب المتوسط وأوروبا وأدارت ظهرها للصحراء والاسلام (٢٩) . لم يرَ المسيحيون الطائفيون أنفسهم يختلفون أساساً عن مواطنيهم المسلمين العرب وانهم متفوقون عليهم فقط ، بل كانوا مقتنعين بأن التحرر من الحكم الاسلامي لا يكفي بل يجب أن يتمتعوا ايضاً بحماية أوروبا المسيحية مباشرة (٣٠) .

وخلقت النظرة المسيحية الطائفية أسطورتها الخاصة بها ، لكن تحولها النهائي عقيدة دينية قومية متميزة ، انتظر مجيء الانتداب الفرنسي واقامة دولة لبنان الكبير في ١٩٢٠ . قبل ١٩١٤ دافعت الطائفة المسيحية عن نفسها ، كمبدأ سياسي ، بالحديث عن الحقوق التاريخية والمبادىء الطائفية ، وبعد الحرب ارتكزت على واقع سياسي تمثل في لبنان الكبير وعارضت الفكرة الاسلامية والقوميتين السورية والعربية من موقع متساو .

مواقف المسلمين العلمانيين

كانت الفكرة العثمانية هي القوة الطاغية في الحياة السياسية التي كان على المسلمين العثمانيين أن يصفوا حسابهم معها . وكما أشرنا ، لم يكن الاهتمام الرئيسي للمسلمين الاصلاحيين أو للمسيحيين المجددين على النسق الغربي ، متركزاً في السلطة الفعلية بقدر ما كان في التوافق الذرائعي معها : اذ حبذ الاصلاحيون ايديولوجية اسلامية وحدوية هي الايديولوجية التي كانت الفكرة العثمانية ملتزمة لها نوعاً . كذلك دعا المسيحيون المغتربون (بمن فيهم الطائفيون) الى تبني أشكال متنوعة من التوافق الذرائعي مع الواقع العثماني أو معارضته وكانت هناك اعتبارات أخرى أشد الحاحاً تحكم العلاقة بين المسلمين العلمانيين والفكرة العثمانية . فالنخبة الاسلامية العلمانية كانت تعتبر أن من حقها ، من الناحية الاجتماعية ، أن تتمتع بنصيب متساوٍ (مع نصيب الآخرين)من السلطة والحظوة في الامبراطورية . فان الدخول عضواً في هذه الفئة لم يكن يتم بموجب التزام إيديولوجية محددة بل بموجب انتساب الى الشرائع المحظوظة في المجتمع العربي . وتبلور الموقف المصلحي لهذه النخبة الاسلامية العلمانية على نحو واضح بعد سقوط نظام عبد الحميد (١٩٠٨) فما كانت العودة الى الحياة الدستورية لتعني ، لهذه الفئة ، اعادة توكيد الحرية الشخصية فقط ، بل كذلك استعادة الامتيازات الاجتماعية والسياسية . وبدا ان الصراع من أجل السلطة والسعي وراء المصالح الفردية والفئوية سيخلقان معادلات أيديولوجية

مشتركة ، لكل المواقف السياسية ، في الواقع ، كانت تختلف بين فرد وفرد وفئة وفئة .

من أفراد هذا الجيل الاسلامي العلماني ، استمدت القوميةالعربية ، شاءت أم أبت ، قيادتها السياسية . اذ انجازات حركة القومية العربية وطابعها النهائي . تأثرت بكونها وقعت تحت سيطرة هذه النخبة الاسلامية الصاعدة قبل أن تتحول الى حركة سياسية كاملة . فكان المسلمون العلمانيون ، في هذا الجيل ، يرون أن مصالحهم الخاصة ومصالح حركتهم تتطابق تطابقاً كلياً . لم تكن أعمالهم وقراراتهم السياسية تتأثر بقيم ثابتة أو بأهداف طويلة المدى ، بل بمصالح الفئات ، وبالوضع التجريبي ، في الدرجة الأولى .

وتمكنت هذه الفئة من الاحتفاظ باحتكارها للسلطة ومن التصرف في ضوء مصالحها المادية والايديولوجية ما دامت قادرة على الوقوف أمام الضغط المنظم للفئات الدنيا . وكانت نظرتها الى الحياة السياسية تضع قيمة كلية لما يمثل الخير الخاص تمثيلاً فعلياً .

وبقدر ما مثل المسلمون العلمانيون نقطة التمركز في الحياة السياسيةلتلك الفترة ، كان موقفهم ، كجماعة ، تجاه الفكرة العثمانية ذا مغزى عملي في كل التطورات السياسية اللاحقة . اتخذ المسلمون العلمانيون ، في شكل عام ، ثلاثة مواقف متباينة من الفكرة العثمانية : (١) التمسك الكلي بالفكرة العثمانية ، (٢) الرفض الكلي للفكرة ، (٣) القبول المشروط بها ، وهذا الأخير كان الأكثر شيوعاً .

الاتجاه نحو التمثل بالفكرة العثمانية ارتبط بالعناصر المتدينة وغير العربية من المسلمين العلمانيين . اذ مثلت الفكرة العثمانية للأكراد والشركس الناطقين بالعربية نوعاً من الجنسية البديلة (٣١) ، وطرحت عقيدة سياسية وأساساً للهوية الذاتية . وفي هذا المعنى مثلت هي أكثر من الواقع المادي للامبراطورية ووفرت ايديولوجية مقبولة .

تلقت الفكرة العثمانية أقوى دعم لها من أولئك المعتنقين الموقف الاسلامي . فباسم الدين استثار هذا الموقف اهتماماً قوياً من قبل العرب وغير العرب على حد سواء مما عزز وحدة الاسلام الأممية . وبهذا كانت الفكرة العثمانية منافساً فعالاً للقومية العلمانية في أشكالها (٣٢) .

انحصرت معارضة الفكرة العثمانية ، حتى حد كبير ، في أولئك المسلمين العلمانيين الذين لم يروا أي امكان للتوفيق بين مبدأ الولاء العثماني والقومية العربية . اذ اعتبرت الفكرة العثمانية اداة السيطرة التركية ، وقوبلت ادعاءاتها .

باسم الاسلام ودعواتها الى الولاء الأممي بشك عميق (٣٣) . وكسب هذا الموقف الجولة بعد نشوب الحرب العالمية الأولى، عقب حملات الاضطهاد التركية في ١٩١٥ و ١٩١٦ .

لكن الدور المهم كان من نصيب المسلمين العلمانيين الذين لم يرفضوا الفكرة العثمانية البتة كما لم يتبنوها كلياً . كان هدفهم تحقيق نوع من التوفيق معها ، يمكنه أن يؤكد المشاركة في السلطة رحفظ الامتيازات . واتخذ هذا الموقف أشكالاً متعددة انتهت كلها الى فشل .

كان الشكل الأول سياسياً صرفاً وبدأ في البرلمان العثماني . ففي ١٩١١ احتجت العناصر العربية والوطنية على احتكار الأتراك للسلطة والنفوذ . وتلت ذلك استقالات جماعية من الحزب الحاكم وتشكيل حزب معارض (٣٤) . ودعا الحزب الجديد الى اقامة « العثمانية الصحيحة » اي الى التوزيع المتساوي للحقوق والواجبات بين مختلف شعوب الامبراطورية . وقال الحزب كذلك ، ما ممكن اعتباره أول دعوة رسمية الى اللامركزية ، بأن أفضل وسيلة لخدمة مصالح الأقاليم هي في الاستقلال الذاتي المحلي . كما آمن الحزب بأن الانسجام بين الفئات العرقية والدينية المختلفة في الامبراطورية ، يتحقق باعتماد التوزيع النسبي « للمكاتب والوظائف » على المستويين المحلي والمركزي وصنف الحزب نفسه أنه معاد للقومية وللاسلامية ، وأنه مؤيد للوحدة العثمانية (٣٥) .

عبّر الشكل الثاني عن نفسه في المؤتمر العربي الذي عقد في باريس في ١٩١٣ لوضع مطالب رسمية لتحقيق اللامركزية الادارية في الامبراطورية . وكان المؤتمر نتيجة فشل المعارضة البرلمانية وعقد بناء على دعوة من حزب اللامركزية العثماني الذي تأسس حديثاً في القاهرة (٣٦) . كان هذا الحزب مصمماً على تشديد هجومه على الاحتكار التركي للسلطة ، لكنه ، في الوقت ذاته أوضح استعداده للقبول بالحد الأدنى من المطالب . كان للحزب موقف جذري لا يقبل المساومة من مبدأ الاستقلال الذاتي الداخلي : « ونصارح الدولة العثمانية بأن اللامركزية قاعدة حياتنا وأن حياتنا أقدس حق من حقوقنا وأن العرب شركاء في هذه المملكة ، شركاء في الحربية ، شركاء في الادارة ، شركاء في السياسة ، وأما في داخلية بلادهم فهم شركاء أنفسهم » (٣٧) .

طرحت المذكرة التي تضمنت اثنتي عشرة نقطة في القسطنطينية على أنها تجسيد للمطالب العربية الرسمية . وضعت المذكرة توكيداً خاصاً على تعليم اللغة العربية ومكانتها الرسمية (٣٨) . والوظائف الحكومية ، خاصة ما يتعلق منها بمؤسسات الوقف والأشغال العامة المحلية ، يجب أن تناط بالسلطات

المحلية . وطالبت المذكرة بأن تنحصر الخدمة في الجيش « قدر الامكان » في المناطق التي يجند منها الجنود ، وبأن تعطى المجالس البلدية صوتاً فعالا في كل القرارات الادارية ، وأن يغطى العجز في موازنات الادارات المحلية من الايرادات التي تجنى محلياً للحكومة المركزية ، وأن يعين مستشارون أجانب في الجهاز الاداري المحلي « كلما اقتضت الضرورة » .

تركز القسم الأكبر من القرارات في توزيع الوظائف والمكاتب، فقيل: يجب « تعيين ثلاثة عرب على الأقل في الوزارة العثمانية » ، وأن عدداً من العرب الأكفياء يجب أن يوضعوا في « مختلف الوزارات كمستشارين ومساعدين » وان اثنين أو ثلاثة من العرب يجب أن يعينوا أعضاء « في مختلف المجالس الاستشارية في الدولة ، وفي المحكمة العليا ودائرة الشؤون الدينية (التي يرأسها شيخ الاسلام) »وأخيراً دعت المذكرة الى أن « أربعة أو خمسة من العرب ، في الأقل ، يجب أن يعينوا في كل من دوائر الحكومة المركزية الأخرى » . كما طولب بأن يختار « خمسة ولاة ومتصرفين على الأقل من العرب الأكفياء ، وأن يعين في الأقل ، اثنان من الوجهاء العرب من كل مقاطعة في مجلس الشيوخ » .

رفضت الحكومة العثمانية كل القرارات المتعلقة بتوزيع المناصب — أي أنها رفضت المطالب الرئيسية . وأفضى ذلك الى بدء انحسار الفكرة العثمانية عن أوساط القادة العلمانيين .

ظلت العروبة لتلك المرحلة الأولية من معارضة الطغيان العثماني ، في المؤخر ، لكنها الآن أخذت تبرز الى المقدم وتقف في معارضة حتمية للفكرة العثمانية .

اعتبر العرب العثمانيون القومية العربية قبل الحرب العالمية الأولى مؤامرة « تهدف الى تدمير الدولة العثمانية وانهاء الخلافة »(٣٩) . ومع نشوب الحرب شرع الموقف ينتقل الى النقيض . تسلم المسلمون العلمانيون الشباب الذين كانوا وراء أكثر الصيغ جذرية في مؤتمر باريس دفة الاندفاعة القومية . فانهم كانوا ، عكس الكبار الذين اتسموا بالحذر والتوفيقية ، مشتاقين لاتخاذ موقف قومي كامل (٤٠) . كان أبرز الناطقين بلسان هذه المجموعة العلمانية عبد الغني العريسي ، طالب الحقوق اللبناني اللامع في باريس . لخص العريسي الموقف القومي بالكلمات الآتية :

« تتساءلون عن ماهية هذا الحق لجماعة الأمة العربية فبياناً لهذا الحق أقول : أول حق لجماعة الشعوب حق الجنسية .

« فنحن عرب قبل كل صبغة سياسية . حافظنا على خصائصنا وميزاتنا وذاتنا منذ قرون عديدة رغماً مما كان ينتابنا من حكومة الآستانة من أنواع الادارات كالامتصاص السياسي أو التسخير الاستعماري أو الذوبان العنصري . فكل ما تذرعت به الآستانة من الوسائل لم يؤد الى غير نتيجة واحدة هي الحرص على مكانة حق الجماعة واحياء هذا الحس الشريف النبيل حس الجنسية . فاقتفاء للماضي نقرر مناهضة كل ما يؤول الى اضعاف هذه القومية والتذرع بكل ما فيه حياة لخصائص العرب وميزات العرب فنحن كتلة حية قائمة بذاتها وخاصتها لا تدع أي قوة تمس بناء هذا الركن الركين .

« آلينا على أنفسنا أن نحافظ في هذه المملكة على مكانتنا ، على جنسيتنا ، على مساواتنا ، فلا أرض بعض اليوم تستعمر ولا أمة تسخر فانما نحن الرعاة لا الرعية » (٤١) .

من هنا ازداد امكان الاحتفاظ بموقف توفيقي صعوبة . اذ اعتبر التوكيد القومي على الذات أن الهوية الحقيقية تأتي قبل الارتباط الديني أو السياسي ، وهذا حصل عشية الحرب العالمية الأولى على تأييد جذري صريح عبرت عنه الفقرة الآتية :

« نحن عرب قبل كل شيء . المسلمون عرب والمسيحيون عرب . لكننا عرب قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين . لقد تركنا الدين والصلاة في المساجد والكنائس . اذا كنا عرباً قبل أن نكون مسلمين أو مسيحيين ، فهل يكون من المفاجىء أن نكون عرباً قبل أن نكون عثمانيين » (٤٢) .

عبّر هذا الاتجاه العروبي عن نفسه في ثلاثة أشكال تنظيمية : « النادي الأدبي » ، « الجمعية الأدبية والاجتماعية » ، و « الجمعية السرية » أو الخلية السرية .

كان النادي الأدبي أول خطوة واعية من جانب المسلمين العلمانيين في اتجاه تنظيم قومي . وكان النمط الخاص بهذا التعبير غير سياسي في الأساس لكن التعبير السياسي كان بمثابة الوسيلة الأولى للشعور السياسي الواعي . ومن الطريف أن أول الأندية الأدبية وأكثرها أهمية تأسس في القسطنطينية.

مثلت الجمعيات ، التي كانت أدبية في طابعها الأساسي ، مرحلة أكثر تقدماً على صعيد الوعي السياسي . اذ تجنبت هي الانغماس السياسي المباشر ، لكنها ، مع ذلك ، وفرت أفضل غطاء للنشاط السياسي سواء على الصعيد المحلي او القومي .

أما الجمعية السرية فكانت الشكل الذي انصرف كلياً الى العمل السياسي.

كانت أول جمعية سياسية وأهمها في فترة ما قبل الحرب «جمعية العربية الفتاة» التي تأسست في باريس في ١٩١١ (٤٣) . وكون هذا الشكل التنظيمي أساس المعارضة العربية للفكرة العثمانية ورأس الرمح لعمل قومي ملموس .

كان الدور الذي لعبه المسلمون العلمانيون عبر هذه الأشكال التنظيمية النموذجية ، حاسماً في النهضة العربية القومية . وكانت المواجهة التي تمت بينهم وبين الفكرة العثمانية في الهلال الخصيب بمثابة قوة رئيسية في صهر الاتجاهات السياسية والقومية (٤٤) . ومع كون الولاء للفكرة العثمانية رفض في النهاية ، الا أن هذه الفكرة تركت أثراً محالاً محوه من نفس هذا الجيل وذهنيته ، اذ محت الحرب الاطار السياسي للفكرة العثمانية لكنها لم تمح آثارها النفسية .

تعود المسلمون العلمانيون الذين ترعرعوا في بيئة عثمانية ، أن يعايشوا الأضداد . وعبّر الواقع عن نفسه بالمظاهر وأمست الكلمات وليس المعاني بضاعة العصر ، وصار الهدف في الحياة العامة احراز وظيفة رسمية . ولم تحمل السلطة معها المسؤولية بل فرصة لتعزيز مكانة الفرد وزيادة ثروته . وكانت المراسم والاحتفالات ، والخنوع والأسلوب غير المباشر ، وسائل الوصول الى المكانة والجاه .

وانطبق الواقع على أولئك الذين رفضوا الخضوع للنظام العثماني . اذ اشترط التعاون أو النفي تنمية قدرات البقاء ذاتها — النفاق ، الخداع ، والتوفيق . فلم يعتبر المتعاونون في هذا الجيل خونة ، كما لم يصبح المبعدون ثوريين .

لماذا فشلت هذه القيادة السياسية العلمانية كلياً ؟ في المقام الأول ، لم تستطع أن تؤمن لها أساساً أيديولوجياً مستقلاً خاصاً بها . انها افتقدت التوحيدية المطلقة التي امتاز بها الاسلام والعقلانية الذرائعية التي ميزت المسيحيين المغتربين . فلم يحظ موقفها القومي ، المصري أو العربي ، بأي تفسير عقلاني كامل . ففي مصر ظل العنصر الديني طاغياً ، وفي الهلال الخصيب استسلمت الحركة للتجزؤ والشقاق . ولم تحرز البورجوازية الاسلامية العلمانية استقلالاً ذاتياً حقيقياً فظلت مواقفها ونشاطاتها أسيرة مراكز القوى والمصالح الخارجية . كانت أوروبا ، مصدر الهامها وموضوع خوفها ، سيدها ومثالها . كان مقدراً للحركة الاسلامية العلمانية أن تنقرض مع نهاية فترة ما بين الحربين حين تحولت السيطرة السياسية الى البورجوازية الصغيرة الصاعدة التي تجسدت في البنيات البيروقراطية والعسكرية في الدول العربية .

الفصل الثامن

المثقفون العرب والغرب

القيم التقليدية والعلم الحديث

هلل العرب وفرحوا لانتصار اليابان على روسيا في ١٩٠٥ اذ كانت تلك أول هزيمة لقوة غربية على أيدي أمة شرقية . أي أن الانتصار لم يكن مجرد انتصار ياباني بل ، من الزاوية النفسية ، كان انتصاراً عربياً واسلامياً كذلك .

ما الذي مكن اليابان من الانتصار ؟ وما الذي يجعل العرب عاجزين دونه ؟

أبدى اليابانيون من البدء ادراكاً حقيقياً لطبيعة التحدي الغربي على المستويين العسكري — الاقتصادي والثقافي — الايديولوجي (١) . وتمثلت الاستجابة التي نتجت عن هذا الادراك في الشعار التأليفي الآتي : « الأخلاق الشرقية والعلوم الغربية » (٢) .

أما المجتمع العربي فانه افتقر الى الوعي الياباني المركز للتحدي والى النزعة الانتقامية التي واجه بها التحدي .

لم تكن اليقظة العربية التي سعت الى احراز الانبعاث الثقافي والى التحديث ، قادرة على خلق التوازن أو على رسم الحدود الدقيقة التي استطاع اليابانيون رسمها ، أي أنها لم تستطع بغية المحافظة على القيم التقليدية وتبني الوسائل العلمية ، أن تتجنب التناقضات المتأصلة في هذا النمط من المسعى . وهكذا ، في النهاية ، فشلت هي في تحقيق التأليف الذي كان أساس انتصار أوروبا العظيم .

كانت المهمة الرئيسية للمسلمين المصلحين ، كذلك للعديد من المسلمين

العلمانيين ، المحافظة على القيم الاسلامية واعتبارها أساساً لحركة اصلاحية . لكن الحقيقة الصارخة أن الفكرة الاصلاحية في الاسلام فشلت في أن تصبح نقطة التأقطب للحركة الاصلاحية ككل ، بل بالعكس، أصبحت موضع معارضة العناصر المجددة على الطريقة الغربية والعناصر العلمانية . فتحولت جهودها ، عبر التغيير المتزايد ، الى مواقف عصموية حرفية جامدة . وبالتالي فقدت القيم التقليدية صلتها بالواقع وطمست .

وفي المقابل ، فان الفكرة الاصلاحية في الاسلام، لم تنجح في تحقيق تضامن حقيقي مع القوى المحافظة المتمثلة في الفكرتين العثمانية والاسلامية. كذلك لم تنشأ حركة اسلامية محافظة حقيقية قادرة على الحفاظ على « الحقائق الخالدة » وعلى أساس للولاء داخل المجتمع . اذ أن الاتجاه المحافظ في الحركة الاصلاحية الاسلامية ، وجد نفسه يتحول الى اتجاه رجعي .

فلم تحفظ القيم التقليدية، ولم تكتسب العلوم الغربية (٣) . وأثبتت التجربة العامة في مجال الاستعارة الثقافية ، أن شيئين من الممكن أن ينقلا في شكل كامل: البضائع الجاهزة والوسيلة الفنية لصنعها ..وما ليس ممكناً نقله (اذ يجب امتصاصه وتنميته على مستوى أرقى من مستوى الاستعارة) هو العناصر المكونة للروح العلمية ـــ الاسلوب العقلاني ، الملاحظة التحليلية ، الاجراءات المضبوطة ، النقد ، الخيال الواقعي ، وتصحيح الذات .

ان عملية اكتساب هذه الروح تطلب علمنة منظّمة للمعرفة ، وهذا هو الشرط المسبق للفكر العلمي . بدت حركة الاصلاح ، في مختلف أشكالها عاجزة دون تحقيق هذه العلمنة . اذ فشل التيار الرئيسي فيها دون سلخ معيار الحقيقة العلمية عن الاهتمامات الدينية ، والسياسية ، والعملية ، وفشل بالتالي (باستثناء ندرة من المثقفين المسيحيين) في الوصول الى مستوى الوعي العلمي الأصيل . ما دام النشاط الفكري أسيراً لاعتبارات دينية وسياسية، وعملية ، محال الوصول الى الذهنية العلمية كما محال الحصول على وجود حقيقي مستقل ذاتياً. ومن دون هذا الوجود،لا يمكن الروح العلمية أن تبدع (٤) .

ساهمت في تعزيز هذا الوضع عمليتان : الأولى اجتماعية والثانية نفسية . كانت عملية استيعاب التجديد في مؤسسات تميل في استمرار الى التعبير عن نفسها في سياسات ازدهار ثقافي رسمية ومدروسة .

أثمرت عمليات الابداع في المجالات المهيأة (كالاصلاح العسكري) . أما في معظم المجالات الادارية ، والقضائية ، والتربوية ، فكانت الحصيلة عادة ناقصة ، متخلفة، وضيعة . فرض اصلاح المؤسسات من فوق ومن خارج

في صورة عشوائية . كانت النماذج والبنيات الاجتماعية ، كذلك الأفكار والعادات المطلوبة للمحافظة على هذه الأشكال والبنيات وتنميتها ، مستوردة . كانت عبارة عن بضائع للاستهلاك ، ومعدات للاستعمال . وأفضى هذا الوضع الى منع الابداع الداخلي والى التعجيل في تآكل المؤسسات التقليدية . وانعكس في عدم الاستمرارية والتقطع اللذين اتسم بهما التحول الاجتماعي والفكري .

كما عانت عملية التمثل الداخلي للتجديد ، وهي الجانب الداخلي أو الذاتي من العملية السابقة ، من نواقص مشابهة . كان من المستحيل بروز عقلانية متكيفة (كما حصل في اليابان) في غياب توجه جماعي وحداني . لم تفتقد القيم الأساسية ، الموروثة والمكتسبة ، الأساس الاجتماعي الخارجي فحسب ، بل أيضاً الاطار الداخلي الذي ممكن فيه أن تحلل وتدمج في نظرة موحدة . فلم تؤد التوترات والتشنجات التي امتازت بها اليقظة العربية فقط الى عرقلة نمو موقف عقلي منسجم فأدت كذلك الى مزيد من التشتت والتجزؤ . هذا ، على سبيل المثال ، أحد الأسباب التي تفسر لماذا كانت النظرة الى أوروبا دائماً غير دقيقة . فلم يكن ممكناً أن يحمي المرء نفسه من أن يقترح الوسيلة الناجعة التي تمكنه من اكتساب قوتها . كانت اليقظة العربية ، في منعطفها الحاسم ، أسيرة احساس بالعجز والخوف .

نهاية المرحلة التكوينية

جلبت الحرب العالمية الأولى معها نهاية المرحلة التكوينية الأولى للنهضة ، وجلبت في الوقت ذاته ، بداية تحولين جذريين . اذ وقع تغيّر جذري في الأهمية النسبية للمثقفين العرب في فئاتهم الرئيسية الثلاث . ومن ناحية ثانية ، انتقل مركز الاهتمام ، من المجالات الدينية والفكرية الى المجال السياسي وبالتالي ما عادت أوروبا بلد الحضارة الغربية ، بل الاستعمار الغربي .

بدأ المصلحون المسلمون ، الذين كانوا في مركز الصدارة طوال الفترة التكوينية ، يتقهقرون الى المؤخر ، ومع كونهم بقي لهم دور مهم يؤدونه في السنين التي تلت ، فان تأثيرهم الطاغي انتهى . وبالفعل فان حركة الانبعاث الاسلامي شارفت على نهايتها وأصبحت القومية ومطالبها وليس الاصلاح الاسلامي ومسائله القوة الاجتماعية الرئيسية في كل من مصر والهلال الخصيب . فكان انحلال الامبراطورية العثمانية وزوال الخلافة (١٩٢٤) نقطتي تحول فاجعتين

للمصلحين الاسلاميين . مثلت ثورة ١٩١٦ العربية في الأماكن المقدسة في الحجاز في قيادة الهاشميين من سلالة محمد ، آخر « خيانة » للقضية الدينية واعتبر المصلحون أن انتصار الحلفاء في ١٩١٨ لم يحرر العرب ، بل كان علامة على مرحلة عامة من التفكك والانحلال . فلم يكن مستغرباً من ثم أن ينظر العديد من المسلمين المتحمسين الى دولة ابن سعود الوهابيةعلى أنها محط أمل الاسلام في القرن العشرين .

وبعد الحرب تحول التوجه الفكري والاجتماعي الى وجهة علمانية غريبة في شكل لا يقبل الرد . وتقلصت السلطة الدينية، على المستويين الاجتماعي والسياسي ، الى النسبة ذاتها التي انتشرت فيها الروح العلمانية . واستوعبت الشرائح المتعلمة الاسلام في ايديولوجيتها العلمانية حيث أثره لا يزال فعالاً الى اليوم .

كذلك تعرض دور المثقفين المسيحيين ومكانتهم لتغيير بارز بعد الحرب العالمية الأولى . فرحب المسيحيون بسقوط الامبراطورية العثمانية باعتباره نهاية « التخلف والاضطهاد » ورحبوا بانتصار الحلفاء باعتباره مطلع التحرر (٥) .

ومع اقامة نظام الانتداب الانكلو – فرنسي في الهلال الخصيب ، اتخذت علاقة المثقفين المسيحيين بالمسلمين العلمانيين والمصلحين ، شكلاً آخر . ففي لبنان بدأ المثقفون المسيحيون يرسمون اطاراً سياسياً وثقافياً خاصاً بهم وسرعان ما اعتبروا أن حركتهم ما هي الا امتداد سياسي فعلي ومحدد « للغرب » وليس مجرد امتداد ثقافي أو ديني غامض . كما اعتبروا أنهم يؤدون دوراً جديداً في العالم العربي المجاور يتمثل في كونهم جسراً بين الاسلام (العربي) وأوروبا (المسيحية) .

فانسحب المثقفون المسيحيون ، تدريجاً ، من معترك الاندماج في الحياة العربية السياسية والفكرية . وسعى لبنان ، على الصعيد السياسي ، الى بلورة موقف « محايد » غير ملتزم ، وعلى الصعيد الثقافي ، سعى الى تنمية هوية لبنانية منفصلة تستند الى صوفية لبنانية مسيحية . وفي مصر ، حيث أدى المثقفون المسيحيون أكثر أدوارهم أهمية ابان النهضة التكوينية ، تضاءلت أهمية المثقفين المسيحيين . فما عادت القاهرة مركز النشاط الأدبي والفكري المتقد . وانتقل المركز في أوائل العشرينات الى نيويورك حيث شكل بعض أبرز الكتّاب المسيحيين في فترة ما بين الحربين ، « الرابطة القلمية » (٦) وأنتجوا بعض أكثر الأعمال الأدبية العربية أهمية في النصف الأول من القرن العشرين . واحتلت بيروت مكانة جديدة كمركز أدبي وثقافي بنشوء مدرسة

فكرية لبنانية في كل معنى الكلمة . ومن الأمور البارزة في لبنان ، اعتماد الفرنسية كلغة للتعبير الادبي لدى العديد من الكتّاب اللبنانيين (٧) ، واعتماد اللهجة اللبنانية العامية كوسيلة في التعبير الأدبي .

كان المسلمون العلمانيون هم الذين كسبوا سلطة سياسية لا تنازع في مصر والهلال الخصيب . انهم أصبحوا (حسب تعبير موسكا)، « الطبقة الحاكمة » في العالم العربي . التف هؤلاء حول حزب الوفد والجماعات التي انشقت عنه بعد ١٩٢٢ في مصر . وفي الهلال الخصيب ، لعبوا أول دور مهم في مملكة دمشق (١٩١٨ — ١٩٢٠) وقدموا من بعد أبرز قادة عهد الانتداب الانكلو — فرنسي وسياسييه في الهلال الخصيب .

الامبريالية الغربية والتحديث العربي

ما أن جاءت سنة ١٩١٨ حتى كانت الامبريالية الغربية (خاصة البريطانية والفرنسية) وطدت أقدامها في العالم العربي كله عدا العربية السعودية واليمن . ليس هناك ، من وجهة الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) شيء اسمه امبريالية جيدة . فمهما يكن شكل الاستعمار سواء مباشر او امبريالية سياسية او اقتصادية او سيطرة غير مباشرة ، فانه دائماً مستغل (بكسر الغين) ومشوه للبلد المستعمر (بفتح الميم) . ومهما يكن الخير الذي جنته مصر والهلال الخصيب (أو أي جزء في العالم العربي) من الحكم البريطاني أو الفرنسي ، فان ذلك كان دوماً نتيجة هامشية لعملية نفذت لخدمة المصالح البريطانية والفرنسية . فلم تكن الامبريالية الغربية ، برغم بعض الجوانب الايجابية ، قوة محبوبة في العالم العربي . بالعكس كانت هي قوة قهر اجتماعي ، واستغلال اقتصادي . وحتى حين رغب البريطانيون والفرنسيون في مساعدة مستعمراتهم فعلياً ، فان جهودهم كانت تتعثر ليس بسبب الاعتبارات البشرية والمالية فقط ، بل بسبب التناقض المتأصل الذي محال التخفيف منه ، بين المستعمِر والمستعمَر . فان المشروعات العصرية التي بدأتها الامبريالية — الطرق ، السكة الحديد ، تسهيلات المرافىء ، المؤسسات الادارية والتعليمية والصحية والزراعية ، الخ . لم تكن لتنفذ لولا أنها تخدم المصالح الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية للاستعمار . كانت النظرة السائدة الى أن ما هو صالح لأوروبا ، صالح بالضرورة للسكان المحليين الخاضعين لسيطرتها . لكن الامبريالية ، تماماً كالنظام الاقتصادي الذي ولدها ، تطورت وفق ظروفها الداخلية الخاصة ، وغاصت في تناقضاتها

الداخلية ، وحملت في طياتها بذور انحلالها . وقبل انحلالها الأخير في الخمسينات والستينات ، تركت على المجتمع العربي المعاصر آثاراً لا تمحى .

١ — كانت الامبريالية الغربية ، في المقام الأول ، مسؤولة مباشرة عن تجزئة العالم العربي سياسياً في القرن العشرين . وكان أبرز مثال « بلقنة » الهلال الخصيب بين بريطانيا وفرنسا.اذ كل الحدود السياسية في العالم العربي رسمت وفق المصالح الغربية مباشرة أو مواربة .

وأدى خلق كيانات عربية منفصلة ، على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ليس الى تأقطب السلطة في العالم العربي فقط ، بل كذلك الى استمرار احتكار الزيت — أكبر ثروة عربية طبيعية — من قبل الحكام العشائريين وشركات النفط الغربية العملاقة . كان ممكناً خلال هذه الفترة التي يجب أن تلعب فيها التنمية الاقتصادية دوراً حاسماً في عملية التحديث ، أن يحول هذا المورد الضخم الى القطاع الخاص والى مجالات الاستثمار الأجنبية .

٢ — ساهمت السيطرة الاستعمارية والامبريالية في تجزئة الحركة القومية حركات منفصلة مستقلة تعمل في كيانات سياسية متباينة أوجدتها الدول الغربية. فتحولت القومية العربية الى حركات عدة محلية فرعية منهمكة في صراعات سلبية ضد الحكم الأجنبي . وكان اضطرار دول رئيسية مثل مصر ، سوريا والجزائر الى شن نضال وطني منفصل من أجل الاستقلال عن السيطرة الأجنبية ، عاملاً مهماً في عرقلة النمو العادي لحركة عربية موحدة ناجحة بعد تحقيق الاستقلال .

٣ — كانت الامبريالية الغربية مضطرة ، من طبيعتها ، الى تنفيذ سياسات واتخاذ مواقف معادية لبعض أشكال التغيير الاجتماعي. وكان هذا الاتجاه قوياً في شكل خاص في المناطق المستعمرة كالجزائر ، وليبيا ، وفلسطين ، التي كانت مستعمرة مباشرة من مستوطنين فرنسيين ، ايطاليين ، وصهيونيين ، وحيث كان السكان العرب مقتلعين من أراضيهم فعلاً ومتعرضين للتمييز القانوني والاجتماعي والسياسي . وانتهجت السلطة المسيطرة في جميع المناطق المحتلة ، سواء اتخذت السيطرة شكل الاستعمار ، أو الامبريالية ، أو الشكل السياسي غير المباشر ، منهج عمل ساعد في تمزيق الوحدة السياسية الداخلية وفي منع التنمية الاقتصادية الوطنية .

٤ — ساهمت الامبريالية الغربية ، على الصعيد الاجتماعي ، في تأخير التحديث بسبب سياستها القائمة على الاضطهاد الاجتماعي . فانها قوّت الاختلافات الأتنية والدينية وعززت الانفصالية الاقليمية . ودعمت الفئات

الاجتماعية المحافظة والرجعية ووطدت التمايز الطبقي والاجتماعي وساهمت في تعزيز السلطة والامتيازات للاقطاعيين الكبار ، والشيوخ الاقطاعيين ولرجال الدين المحافظين ، كما شجعت ورعت السياسيين المحليين المعتدلين واستعملتهم للمحافظة على سلطتها ومصالحها .

٥ — كانت السيطرة الامبريالية ، من الناحية الاقتصادية ، مسؤولة عن أسر نمو الرأسمال الفردي الوطني في العالم العربي (٨) . أي أنها كانت تحول الرأسمال الوطني والطبقة التي كانت ستستفيد منه ، الى مهمات اخرى أكثر انسجاماً مع المصالح الغربية الاقتصادية والاجتماعية . فأجهضت كل التشكيلات الاجتماعية — الاقتصادية التي حملها المجتمع العربي ، في أوائل عمرها ، مما شكل نكسة خطيرة لعملية التحديث الاقتصادي .

٦ — أما التأثير النفسي للامبريالية والاستعمار الغربيين ، وخاصة على الجيل الجديد ، فكان هائلاً ويفوق كل حساب . حاولت الامبريالية ، بسيطرتها على التعليم ، أن تؤثر في التوجه السياسي والثقافي للجيل الجديد . وأدت السيطرة الغربية ، على مستوى أعم ، الى شعور بالنقص والكبت عبر عن نفسه بالعدمية واليأس . وكان من الحكم الغربي ، المدعوم بتأييد الجيل القديم الضمني أو الفعلي ، أن تعمقت الهوة بين الأجيال ، وخلق جيل شاب متمرد مهان (٩) . وكان هذا هو الجيل الذي ثار ليس فقط ضد أوروبا بل ايضاً ضد «الثقافة الغربية» . وعبر الشاعر ادونيس عن هذا الرفض الذي مثلته هذه الثورة بقوله : « الحقيقة أننا لم نعد نصدّق أوروبا ، لا سياسياً ولا تفكيراً . فالسوس لا ينخر السياسة الأوروبية فحسب ، انما ينخر كذلك الفكر الأوروبي والروح الأوروبية . والخلق الأوروبي . ان أوروبا لم تعد ، بالنسبة الينا ، نحن هذه الشعوب « المتخلفة » . « الجاهلة » . « الفقيرة » أكثر من جيفة متمدنة » (١٠) .

هوامش الكتاب

الفصل الاول

(١) انطونيو جرامشي ، « تكوين المثقفين » ، الأمير وكتابات اخرى (نيويورك ، ١٩٦٨) ، ص ١١٨ . (بالانكليزية) .
(٢) العلماء هي جمع عالم ، أي عالم في العلوم الدينية ، وعضو في فئة رجال الدين .
(٣) ممكن أن يضاف آخرون الى فئة مثقفي « المقاهي » ، أو مثقفي « مرحلة ماضية من الحياة » . ورسم الناقد الأدبي والمؤرخ اللبناني المرحوم مارون عبود تمييزاً بين أولئك الذين يكتبون ليؤثروا في مجرى الأمور وأولئك الذين يكتبون في الخيال ، أي بين أولئك الذين تصدوا لمشاكل اجتماعية ملموسة وأولئك الذين حصروا أنفسهم في الموضوعات الأدبية . رواد النهضة الحديثة (بيروت ، ١٩٥٢) ص ١٦٤ .
(٤) أنظر ب . اكليتين « مصطفى كامل (١٨٧٤ – ١٩٠٤) مؤسس الحزب الوطني المصري » ، الشرق الحديث ، المجلد ٢٢ (١٩٤٢) ، ص ٣٠٥ – ٣١٧ . (بالايطالية) .
(٥) كان حزب اللامركزية العثماني أهمها جميعاً .
(٦) صاغ التعبير تشارلز آدمس في كتابه ، الاسلام والتحديث في مصر (لندن ، ١٩٣٣) ، واستعمله الباحثون في الصيغة غير المحدودة والعامة ذاتها . (بالانكليزية) .
(٧) مات الأفغاني مثلا بينما كان في رعاية عبد الحميد في القسطنطينية ، وتعاون عبده مع الادارة البريطانية في مصر وفي آخر أيامه أصبح مفتي مصر الأكبر .
(٨) أشكال المعرفة والمجتمع (ليبزيغ ، ١٩٠٦) ص ٢٠٤ – ٢٠٥ ، (بالالمانية).
(٩) السلف .
(١٠) جارى المصلحون في هذا الموقف المحافظين لأنهم رأوا أن أفضل الفرص لنجاح انبعاث الاسلام لا تكون الا في اطار حركة وحدة اسلامية . أنظر الفصل الثالث .
(١١) ممكن الاطلاع على تعليقات طريفة عن أعمال العلماء المحافظين في ملاحظات أحد المصلحين وهو عبد القادر المغربي في كتابه : جمال الدين الأفغاني : ذكريات وأحاديث (القاهرة ، ١٩٤٨) ، ص ١٣ . وللاطلاع على تعليقات عن المسلم

المعاصر المتحرر أنظر كتاب صلاح الدين القاسمي ، آثاره : صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين ، تحرير محيي الدين الخطيب (القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٨) .

(١٢) كتب محمد رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٣٥) ، تلميذ عبده ، ومحرر المنار ، مراجعات مفيدة لكتب أبو الهدى في كتابه ، الحقائق الباهرة في أسرار الشريعة الطاهرة ، وكتاب فرقان القلوب . أنظر المنار ، المجلد التاسع (١٩١٦) ، ص ١٣٠٩ – ٣١١ ، ٥٥٠ – ٥٥٢ .

(١٣) وقعت مصر منذ ١٨٨٢ تحت الانتداب البريطاني مما أعطى المسيحيين حرية أكبر من الحرية التي أعطوا اياها في أي بلد من بلدان الامبراطورية العثمانية .

(١٤) كانت باريس « عاصمة الحرية » . عبر أديب اسحق مثلا ، (١٨٥٦ – ١٨٨٥) عن مشاعره لدى وصوله الى باريس في أواخر سبعينات القرن التاسع عشر بالكلمات الآتية : « أنا تحت سماء العدل ، على أرض السلام ، وبين أهل الحرية » . أنظر سامي الدهان ، قدماء ومعاصرون ، (القاهرة ، ١٩٦١) ، ص ٢٠٧ .

(١٥) لم يكن مألوفاً أن يعتبر مسيحي نفسه ، في هذا الوقت المبكر ، عربياً أو جزءاً من أمة عربية . وها هو عبد المسيح الانطاكي (١٨٧٤ – ١٩٢٢) ، وهو مسيحي روم أرثوذكس وكاتب ، يصف كيف أدرك أنه عربي فيقول : « نشأت في حلب الشهباء في وسط كله تعصب وجهل . ومن حسن حظي أن بيتنا في حلب كان في شارع أكثر أهله عرب مسلمون ، يدعى « قسطل المشط » فكنت أجد من حسن معاملة العرب المسلمين لأهلي ورعايتهم لجوارنا غير ما كنت أسمع من النفرة منهم من أفواه عشرات المسيحيين ، فشببت وأنا على غير رأيهم في هذه الأمة الكريمة ، ثم عندما اتسعت مداركي صرت أعرف وأعتقد أن هؤلاء المسلمين العرب الذين يجاوروننا ونجاورهم هم شركاؤنا في الوطن » .
أنظر سامي الكيالي ، الأدب المعاصر في سوريا : ١٨٥٠ – ١٩٥٠ ، (القاهرة ، ١٩٥٩) ، ص ٨١ .

(١٦) أنظر هشام شرابي « المثقفون العرب في القرن التاسع عشر » (في الألمانية) البستان ، المجلد السابع (١٩٦٦) ص. ١٢ – ١٣ .

(١٧) بالفعل ، شكل المسيحيون ، من أصل سوري ، جزءاً من الجالية الأجنبية (الأوروبية) في مصر . ومع مصرنة التركيب الاقتصادي في مصر في الخمسينات ، أرغم معظم المتحدرين من المسيحيين السوريين الأغنياء على مغادرة البلاد مع اليونانيين والايطاليين وغيرهم .

الفصل الثاني

(١) سنبحث في النزعة المحافظة في الاسلام قدر ما تتعلق بالحركات الاصلاحية ، والغربية ، والعلمانية . وبالتالي لن نتطرق الى موقفها ، السلبي والفارغ من أي محتوى عادة .

(٢) محمد رشيد رضا ، مقدمة تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده (القاهرة ، ١٩٣١) الجزء الأول .

(٣) قال الأفغاني « فالأساس الذي بني عليه الاصلاح الديني اذاً هو تمييز نصوص الدين والحرص على فهمها فهماً حراً» .
أنظر المغربي ، الأفغاني ، ص ٤٤ — ٤٥ .

(٤) أنظر عثمان أمين رائد الفكر المصري (القاهرة ، ١٩٥٥) ، ص ٢٤ .

(٥) على سبيل المثال ، قال رضا : « كان أول ما لفت نظري الى ضرورة الاصلاح قراءتي لكتاب أحياء علوم الدين للغزالي » .
ذكر ذلك في كتاب شكيب أرسلان ، السيد محمد رشيد رضا أو أخاء أربعين سنة (دمشق ، ١٩٣٧) ، ص ١٣٠ .

(٦) الشيخ طاهر الجزائري ، الجواهر الكلامية في ايضاح العقيدة الاسلامية . (القاهرة ، من دون تاريخ)، ص ٣٠٢ . كان للجزائري، أحد القادة الاصلاحيين المعروفين قليلا ، تأثير واسع على جيل المتعلمين المسلمين في سوريا في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى . كان مسؤولا عن تحرير التعليم الاسلامي وايجاد عدد من المكتبات العامة بما في ذلك مكتبة الضاهرية في دمشق . للاطلاع على وصف شخصي له من قبل أحد تلامذته المشهورين أنظر محمد كرد علي ، كنوز الأجداد ، (دمشق ، ١٩٥٠) ، ص ٥ — ٤٦ . وأنظر أيضاً،مجلة المجمع العلمي ، المجلد الأول (١٩٢١) ص ١٧ — ٢١ . للاطلاع على سيرة الجزائري أنظر محمد سعيد البني ، تنوير البصائر (دمشق ، ١٩٢٠) ، وللحصول على قائمة كاملة بكل أعمال الجزائري المنشورة وغير المنشورة ، أنظر كرد علي ، كنوز الأجداد ، ص ٢٧ — ٢٨ .

(٧) الأفغاني ، كما ورد في كتاب محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني (بيروت ، ١٩٣١) ، ص ٨٨ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢١٨ .

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، الطبعة الثالثة (القاهرة ، ١٩١٢) ، ص ٣٧٣ . كان الطهطاوي بين أوائل المفكرين العرب وربما أول عالم عرف أوروبا معرفة مباشرة . اذ أرسله محمد علي مع أول بعثة طالبية مصرية الى باريس (١٨٢٦ — ١٨٣٠) . وتركت أعماله عن حياة باريس ومجتمعها كذلك ترجماته واقتباساته للعديد من المؤلفات الأوروبية ، تأثيراً حاسماً على النهضة في مصر .

(١٠) الأفغاني ، كما ورد في كتاب رضا ، تاريخ الأستاذ ، المجلد الأول ، ص ٣٢٠ .

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) أنظر المنار ، المجلد الأول (١٨٩٧) ، ص ٤٢ .

(١٣) مثال على ذلك : حركة الاخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا في ١٩٢٧ .

(١٤) رضا ، تاريخ الأستاذ ، المجلد الأول ، ص ٣٠٩ .

(١٥) المصدر نفسه ، المقدمة .
(١٦) وهي مجلة أصدرها عبده والأفغاني في باريس .
(١٧) سأل المغربي ، الذي رأى الأفغاني في القسطنطينية قبل موت الأخير بقليل في ١٨٩٧ ، الأفغاني السؤال الاتي : « ألا ترى أيها السيد فرقاً بين حالتنا اليوم وحالتنا منذ ثلاثين سنة من حيث الرقي والأخذ بأسباب العمران مما يصح لنا القول بأننا قد تقدمنا تقدماً ملموساً » . أجاب الأفغاني : « ان ما نراه اليوم من حالة حسنة فينا هو عين التقهقر والانحطاط ... لأننا في تمدننا هذا مقلدون الأمم الأوروبية . وهو تقليد يجرنا من طبيعته الى الاعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضى بسلطتهم علينا » .
الأفغاني ، ص ٩٥ .
(١٨) أي « تمييز نصوص الدين والحرص على فهمها فهماً حراً . مستنداً الى قواعد اللغة العربية وقوانين بلاغتها » .
المصدر نفسه . ص ٤٥ .
(١٩) نقل من الفارسية بواسطة عبده ، الطبعة الثانية (القاهرة ، ١٩٥٥) .
(٢٠) « تمسك ، بصفتك ابن الغرب ، ابن الحضارة ، بكل شيء يعتبر لك ، بحكم الطبيعة والتقليد ، مقدساً » . هذا ما قاله ستمبريني لهانزكاستروب . توماس مان ، الجبل السحري (نيويورك ، ١٩٥٨) ، ص ٢٤٣ . (بالانكليزية) .
(٢١) تمثل الطرق الصوفية مثالا مهماً . ومن الأمثلة الأخرى للإصلاح ضمن الاطار التقليدي الحركات الطهرية كالحركات الوهابية (القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) في الجزيرة العربية ، والحركات المهدية (في أواخر القرن التاسع عشر) في السودان .
(٢٢) المخزومي ، خاطرات ، ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وعبر المصلح التونسي خيرالدين عن الفكرة ذاتها عندما قال « ان المصالح تتحدد حسب الأزمان والأحوال » . مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (القسطنطينية ، ١٨٧٦) ، ص ٣ .
(٢٣) ميز الأفغاني بين القدر والقدرية واعتبر ان الايمان بالقدر فضيلة فقال : « الاعتقاد بالقضاء والقدر اذا تجرد من شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والاقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأسود ، وتنشق منها مرائر النمور » .
العروة ، المجلد الأول (١٨٨٤) ، أنظر رضا ، تاريخ الأستاذ ، المجلد الأول ، ص ٣٢٥ .
(٢٤) مثال على ذلك : رأس الحكمة مخافة الله .
(٢٥) اجتمع عدد من تلامذة عبده في منزله بعد ورود أنباء انتصار اليابان على روسيا في ١٩٠٥ . نقل المحادثة رضا . أنظر لويس شيخو ، الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين ، (بيروت ، ١٩٢٦) ، ص ٩٤ .
(٢٦) عبد القادر المغربي ، البينات ، (القاهرة ، ١٣٣٤ هجرية) ، المجلد الأول ، ص ٥ — ٦ .

(٢٧) « أخذت المناقشات حول النظام الاجتماعي طابع المماحكات اللغوية » ، حسن رضا ، مصر الناصرية ، (باريس ، ١٩٦٤) ، ص ٢٣٥ .
(٢٨) التقليد هو عكس الاجتهاد .
(٢٩) « ان السيد لم يعمل عملا حقيقياً الا في مصر ولا غرو فهو المزلزل الأول لجمود الأزهر والمصلح الأول للتعليم الاسلامي فيه بتربيته للأستاذ الامام وواضع المعول الأول في أساس بناء السلطة الاستبدادية في مصر ومؤسس الحزب الوطني لايجاد حكومة أهلية صالحة » .
رضا ، تاريخ الأستاذ ، المجلد الأول ، ص ٧٩ .
(٣٠) أنظر محمد خلف الله ، عبد الله النديم ومذكراته في السياسة ، (القاهرة ، ١٩٥٦) ، ص ٥٣ .
(٣١) جاء الأفغاني من عائلة فارسية وهو بالتالي من الطائفة الشيعية . أنظر شهادة ابن أخته لطف الله خان ، جمال الدين الأسد المعروف بالأفغاني ، ترجمة صادق نشأة وعبد المنعم حسين (القاهرة ، ١٩٥٧) .
(٣٢) دون المحامي البريطاني الذي عين للدفاع عنه قصة انهياره واستجاعه لقوته بعد أشهر قليلة من اعتقاله في ١٨٨٢ . أنظر نص التقرير في رضا ، تاريخ الأستاذ ، الجزء الأول ، ص ٢٢٥ – ٢٣٣ .
(٣٣) قابل الأفغاني مرة فكتور هوغو . ويقال أن الأفغاني طرح السؤال الآتي على الشاعر العجوز :
« ما هو الشيء الذي وجدت في حياتك ، أنه الأعجب ، والأكمل والأجمل والأفضل ؟ ».
أجاب هوغو : « انه الوردة » .
مجلة اوريان ، العدد ٢١ ، (١٩٦٢) ، ص ٢٠٧ .

الفصل الثالث

(١) كما قال شارل بيغي : « كل شيء يبدأ غيبياً وينتهي سياسياً » .
(٢) من المعنى الذي استعمله كارل مانهايم في كتاب الايديولوجية والطوباوية (نيويورك : من دون تاريخ) ، ص ٢١ – ٢٢ . (بالانكليزية) .
(٣) للاطلاع على نظرية الأفغاني في الاصلاح الديني أنظر المغربي ، البينات ، المجلد الأول ، ص ٣ – ٤ .
(٤) رضا ، تاريخ الأستاذ ، المجلد الأول ، ص ٣٢٥ .
(٥) المغربي ، الأفغاني ، ص ٥٧ .
(٦) أقترح أن يتم ذلك بأن يبرهن للاوروبيين « أننا غير مسلمين » حتى لا يحكموا على الاسلام الحقيقي من خلال الوضع الحالي للمسلمين . المغربي ، البينات ، المجلد الأول ، ص ١٠ .

(٧) أنظر ، ص ٣٣ ، من المصدر السابق .
(٨) عبد الله النديم: سلافات عبد الله النديم ، تحرير عبد الفتاح النديم ، (القاهرة ، ١٩٠١ – ١٩١٤) ، المجلد الثاني ، ص ١٠٩ – ١٢٠ .
(٩) كتب عبد الله النديم في ١٨٩٢ مقالة تهكمية عن الادعاءات الغربية أن الأمم غير الغربية « لا تقوم لها قائمة الا من خلال الغرب ولا تستطيع أن تحرز أي مجد الا بالارتباط بالغرب ، ولا تكسب أي شرف الا اذا تكلمت لغات الغرب » ، ثم استهزأ من ادعاء الغرب أنه «مصدر القانون ، وموطن العلم والفضيلة ... » .
المصدر نفسه ، ص ٦٥ .
(١٠) المخزومي ، خاطرات ، ص ١٤٢ .
(١١) الطهطاوي ، مناهج ، ص ٣٧٣ . ووصف في كتاب آخر وضعه في ثلاثينات القرن الماضي « المعرفة التي خسرها » المسلمون والتي يجب أن يستعيدوها .
تخليص الابريز في تلخيص باريز (القاهرة ، ١٩٠٥) ، ص ٧٩ .
(١٢) الطهطاوي ، مناهج ، ص ٣٧٣ .
(١٣) خير الدين مسالك ، ص ٦٤ .
(١٤) المصدر نفسه .
(١٥) المصدر نفسه .
(١٦) المخزومي ، خاطرات ، ص ١٨٣ و ١٨٦ .
(١٧) « تعليقات عن خطأ ارتكبه شخص عاقل » المنار ، المجلد التاسع (١٩٠٦) ، ص ٥٩٧ – ٥٩٨ .
(١٨) رضا ، تاريخ الأستاذ ، المجلد الرابع ، ص ١٦٥ .
(١٩) تنبأ الكاتب السوري المسيحي أديب اسحق (١٨٥٦ – ١٨٨٥) الذي عاش في مصر بما يأتي : «واذا انقضت صقالبة الشمال على بقايا الأناضول ، واندفعت ألمان الوسط على فضالات البلقان ، ووقعت حيتان بريطانيا على سواحل مصر ، وجزائر بحر الروم ، وترامت نسور الفرنسيس على فينيقية وبلاد السوريين ، وتداعى أبناء الرومان على تونس والمغرب وما يليهما ، ورجعت عساكر الاسبانيين الى الغرب الأقصى ، فماذا يحل بالشرقيين وكيف يتصورون البلاد ، وهم على ما نرى من شغف القلوب ، وقوة الخلاف ، وتفرق الكلمة » .
عبود ، الرواد ، ص ٢٤٥ .
(٢٠) النديم ، سلافات ، المجلد الثاني ، ص ٦٩ .
(٢١) كتب النديم يصف استعمار أوروبا الاقتصادي : « تقول أوروبا : أنتم شعوب بدائية لأنكم لاتعرفون كيف تصنعون ثيابكم وأثاثكم . أنتم في حاجة الى منتجاتنا . لكنكم لن تتمكنوا من الحصول عليها الا بعد أن توقعوا اتفاقات تجارية معنا . وبهذه الطريقة تمكنت أوروبا من اغراق بلدان آسيا وافريقيا ببضائعها ومن أن تسلبها ثرواتها . وهكذا تحولت شعوب الشرق الى مجرد عمال يزرعون ويعملون حتى يتمكنوا من شراء منتوجات أوروبا وزيادة ثروتها ، كأنهم خلقوا من طينة أخرى ليخدموا الأوروبيين » . المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(٢٢) رضا ، تاريخ الأستاذ ، المجلد الأول ، ص ٣٢٤ .
(٢٣) المصدر نفسه ، المجلد الأول ، ص ٣٢٨ .
(٢٤) أنظر البرت حوراني . الفكر العربي في العصر الليبرالي ١٧٩٨ — ١٩٣٩ (لندن ١٩٦٢) ، ص ١٩١ — ١٩٢ . (بالانكليزية) .
(٢٥) كانت نصيحة عبده تقوم على توكيد التعليم وطلب المساعدة الحكومية . قال « علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعض سنين ، وأن نحمل الحكومة على العدل بما تستطيع ،وأن نبدأ بترغيبها في استشارة الأهالي في بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات ويكون ذلك كله تمهيداً لما يراد من تقييد الحكومة » .
رضا ، تاريخ الأستاذ ، المجلد الأول ، ص ٢١٧ .
(٢٦) الجزائري. التنوير ، ص ٧٩ .
(٢٧) المصدر نفسه .
(٢٨) عبر رضا عن ذلك بقوله : « بينما تمارس الحكومات الأجنبية (الأوروبية) سيادتها على أجساد الناس بمختلف وسائل الاكراه ، فان أمام الحكام المسلمين نوعين من السلطة على أتباعهم ، السلطة الفعلية ، والسلطة الروحية التي تمارس ضغطاً أخلاقياً » .
المنار ، المجلد التاسع (١٩٠٦) ، ص ٤١٨ .
(٢٩) وعبر الباني عنها في شكل عام آخر بقوله : « كما أنه لو كان من الراسخين في العلم لأدرك عن طريق العلم نفسه أنه لا منافاة بينه وبين الدين كما أدرك ذلك الفيلسوف سبنسر وأمثاله من الفلاسفة ورجالات العلم المادي » .
الباني ، التنوير ، ص ٤٧ — ٤٨ .
(٣٠) المخزومي ، خاطرات ، ١٩٠ .
(٣١) رضا ، المنار ، المجلد الأول (١٨٩٧) ، ص ٩٤٦ .
(٣٢) المخزومي ، خاطرات ، ص ١٩٤ . رفض رضا البولشفية استناداً الى القيم الاسلاميه.
المنار ، المجلد ٢٣ (١٩٢٠) ص ٢٥٤ .
(٣٣) اتهموا بأنهم يريدون أن يضللوا الاسلام . فقد « خدعوا المسلمين بابلاغهم أن أوروبا نسخت الدين وأقامت دولة علمانية مما ضمن لها التقدم والنجاح ... وأن المسلمين لا يهمهم أن يبلغوا السؤدد ما داموا تحت هيمنة الاسلام » .
شكيب أرسلان ، لماذا تأخر المسلمون ، الطبعة الثالثة (القاهرة ، ١٢٥٨ هجرية) ، ص ٥٧ .
(٣٤) رضا ، المنار ، المجلد التاسع ، (١٩٠٦) ، ص ١٢٨ .
(٣٥) رضا ، تاريخ الأستاذ ، الجزء الأول ، ص ٣١٣ .
(٣٦) رضا ، المنار ، المجلد التاسع ، (١٩٠٦) ، ص ١٢٩
(٣٧) النوع الأول جامد والثاني جاهد . أنظر أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ، ص ٧٧ .
(٣٨) قارن ذلك بروسيا في الفترة ذاتها ، جيمس بلينغتون ، الأيقونة والبلطة ، (نيويورك ، ١٩٦٦) ص ٤٣٩ وما يتبع . (بالانكليزية) .

(١) يمكن أن يقسم هؤلاء ثلاث فئات رئيسية . الأولى تتكون من الأدباء الأوائل الذين كان همهم الأساسي أدبياً ولغوياً ويمثلها أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ – ١٨٨٧) ، أديب اسحق (١٨٥٦–١٨٨٥)، ناصيف اليازجي (١٨٠٠–١٨٧١)، ابرهيم اليازجي (١٨٤٧ – ١٩٠٦) ، انطاكي الحمصي (١٨٥٨ – ١٩٤١) ، وفرنسيس مراش (١٨٣٦ – ١٨٧٣) . والثانية من أولئك الذين اهتموا ليس بالأدب واللغة فحسب بل كذلك بالتاريخ والتربية والمعرفة المعاصرة ويمثلها بطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٩٣) ، جرجي زيدان (١٨٦١ – ١٩١٤) ، لويس شيخو (١٨٥٩ – ١٩٢٧) ، عيسى اسكندر المعلوف (١٨٦٩ – ١٩٥٦) . والفئة الثالثة من أولئك المهتمين بالعلم والفلسفة والمسائل الاجتماعية والسياسية وكان أبرز عناصرها يعقوب صروف (١٨٥٢ – ١٩٢٧) ، شبلي الشميل (١٨٦٠ – ١٩١٦) ، فرح انطون (١٨٧١ – ١٩٢٢) ، سليمان البستاني (١٨٥٦ – ١٩٢٥) ، أمين الريحاني (١٨٧٦ – ١٩٤٠) ، نقولا حداد (١٨٧٠ – ١٩٥٤) ، وسلامة موسى (١٨٨٧ – ١٩٥٨) .

(٢) عبر أحد المسيحيين العرب المقتلعين عن ذلك بقوله : « لم يكن لدى المسيحيين أي تعلق بالتراب السوري ، أو أي فكرة عن أن سوريا كانت الوطن الطبيعي للسوريين . بل بالعكس بدا أن أفضل ما يمكن أن يفعله الناس الذين ، لسوء حظهم ، ولدوا في سوريا ، أن يتركوا البلد في سرعة ويعيشوا في بلد آخر . تبنى العديد من السوريين الجنسية الأوروبية أو أي جنسية أخرى روحياً بينما كانوا لا يزالون في سوريا . هناك آلاف السوريين الذين يتبنون الآن أرضاً أجنبية على أنها وطنهم » .
ادوار عطية ، عربي يروي قصته (لندن ، ١٩٤٦) ، ص ٢٧. (بالانكليزية).

(٣) القصة الطريفة الآتية تفسر الاختبار المسيحي في الفجوة بين الأجيال . يروي القصة يعقوب صروف أحد محرري مجلة المقتطف .
بعد ان عاد الى قريته في الجبال اللبنانية ليقضي عطلة مدرسية ، وجاء أصدقاء العائلة يحيونه : « قلت لهم ان الأرض تدور على محورها . فحملق أبي في لكنني لم أكترث . عض على شفته غضباً لكنني لم أسكت . لقد كان الحضور يستمعون الي وكانوا يضحكون (ولم يخطر في بالي أنهم يضحكون مني) . لم يستطع أبي أن يكبح جماح نفسه أكثر فنهض وسط الغرفة وقال ان ما أتفوه به ليس صحيحاً وأن كتبي غير صادقة وأن معلمي كانوا مخطئين . وأثبت ذلك بقوله ان باب بيتنا كان في الجهة الشمالية ولا يزال وسيبقى ، وان الشمس تغيب خلف جبل ميعاد وستبقى . ثم طلب مني أن أغلق فمي . ففعلت » .
النص في كتاب عبود ، الرواد ، ص ٢٠٠ .

(٤) شبلي الشميل ، مجموعة (القاهرة ، ١٩٠٩ – ١٩١٠ ؟) ، الجزء الثاني ، ص ٨٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٩٦ – ٢٩٧ .

(٦) جرجي زيدان، رحلة الى أوروبا سنة ١٩١٢ (القاهرة ١٩٢٣)، ص١٢٢ — ١٢٣ .
(٧) بدلا من أن يؤكد المثقفون المسيحيون على مساهمات المسلمين أو العرب في الحضارة الأوروبية ، شددوا على القضايا الأكثر عملية . وهذه كلمات لسليم البستاني تعبر أصدق تعبير عن الموقف المسيحي : «أفلا يحق لنا أن نندب حالة بلادنا التاعسة وعوضاً من أن نقول من نحن ومن كنا وأين كنا ، نقول أين نحن الآن» .
مجاني الغرر لكتاب القرن التاسع عشر، تحرير يوسف صفير (بيروت، ١٩٠٦)، ص١٠٠ .
(٨) كانت تلك الفضائل واضحة تماماً : « وليعلم كل شرقي أن عند الغربيين من آثار التمدن المحمودة ما يليق بأن يكون حلية له كالاستقامة والأمانة والصدق والجد في الأعمال والمحافظة على الوقت وحسن المعاشرة والنظافة ... » .
الهلال ، المجلد الثالث (١٨٩٤) ، ص ٦٩٩ . ميز زيدان بين الصفات الحميدة والرديئة بقوله : « ان العادات الحسنة التي تمكن استعارتها هي : معرفة كل لواجبه وتقيده بمواعيده ، تنمية الأخلاق العامة عبر التربية السليمة ، تعليم المرأة وتثقيفها اجتماعياً ، تنمية التعليم وتعزيز الانتاج الأدبي ، العمل والمثابرة .
أما ما يجب تجنبه من الحضارة الغربية فهو : الكثير من الحرية وخاصة الحرية الجنسية ، حرية العمال ، كل ما يناقض الاحساس الشرقي بالتواضع ، النظرة الفاترة الى الدين والالحاد المكشوف الذي يقود الى الخراب » .
رحلة ، ص ٤٧ .
(٩) قال الشدياق : « ان من يعرف أوروبا ، يعرف أيضاً أن لا فرق بيننا وبين الأوروبيين لا في السلطة ولا في العقل ، لا في قوة الفهم أو في قوة الذكاء ، ولا في أي موهبة طبيعية أخرى » .
الجوائب ، (١٢ أيار ١٨٦٨) .
(١٠) أنظر ص ٦٣ .
(١١) لم تحبذ الفكرة الجمهورية في شكل علني الا في نهاية القرن التاسع عشر . كانت احدى أهم الدعوات العلنية الى الحكومة الجمهورية ، دعوة جبرائيل الدلل (توفي سنة ١٨٩٢) في مقاله «الحكم الجمهوري : متى؟» نشر جزء من النص في كتاب الكيالي ، الأدب ، ص ١٦٢ .
(١٢) لاحظ أمثلة على هذا النوع من المشاركة ، أنظر الفصل السابع .
(١٣) هذا الموقف مستمد من موقف عبده لأسباب عدة أوضحها جرجي زيدان سنة ١٩٠٨ بقوله : « فمن الحكمة وسداد الرأي أن نسير على مقتضى ناموس الاجتماع فنصرف همنا الى ترقية الأمة وتهذيب نفوسها وتدريبها على الأعمال ونترك سائر المطالب لأبنائنا أو أحفادنا أن يكونوا أرقى عقولا وأوسع علماً من أهل هذا الجيل وأقدر على فهم ما ينفعهم أو يضرهم فينظروا في حالتهم فاذا رأوا الاستقلال أنفع لهم طلبوه أو رأوا الدستور ملائماً لأحوالهم التمسوه فيفعلوا ذلك عن رؤية ونظر ويكون حكمهم أقرب الى الصواب » .
مختارات ، المجلد الثالث ، ص ٥ .
(١٤) أنظر الصفحات ٨٤ — ٨٦ للاطلاع على استثناءات مهمة .

(١٥) قال أديب اسحق ، مثلا : « ولكن هي البصائر غشيها وهم الكمال في العادات ودعوى العصمة في التقليد فاحتجبت عنها حركة الخواطر في بلاد الغرب فسار الناس ونحن واقفون وحركتهم عوامل الغيرة وضمائرنا مبنية على السكون » . النص في المجالي ، تحرير صغير ، ص ١٦٨ .

(١٦) استعمل هذا كشعار لصحيفته نفير سوريا التي عمرت قليلا(١٨٦٠ - ١٨٦١). واستعمل كلمة وطن الطهطاوي وخير الدين باشا ، لكنها لم تكن تحمل المعنى ذاته تماماً . كان الولاء للوطن ، في مفهوم الطهطاوي ، يحمل معاني دينية . وفي مفهوم الأخير ، كانت تفتقر الى التحديد الاقليمي .

(١٧) كان اسحق بين أوائل الكتاب الذين شددوا على عنصر اللغة كأساس للأخوة العربية . أنظر عبود ، الرواد ، ص ١٨٨ .

(١٨) المصدر نفسه .

(١٩) استعملها للمرة الأولى في ١٨٨٧ في مقالة صدرت في مجلته،مصر ، النص موجود في كتاب عبود ، الرواد ، ص ٩٧ — ٩٨ .

(٢٠) أنظر الفصل السابع .

(٢١) عبود ، الرواد ، ص ١٨٨ .

الفصل الخامس

(١) هذا القسم يستند الى تحليل لمقالات رئيسية نشرت في دائرة المعارف للبستاني وفي ثلاث مجلات رئيسية هي المقتطف التي أسسها يعقوب صروف وفارس نمر في بيروت سنة ١٨٧٦ ، ثم انتقلت الى القاهرة في ١٨٨٤ ، والهلال لزيدان التي تأسست في القاهرة في ١٨٩٢ ، والجامعة لأنطون التي نشرت في القاهرة في ١٨٩٩ و ١٩٠٥ وفي نيويورك في الفترة ١٩٠٦ — ١٩٠٨ .

(٢) أنظر البستاني ، مقدمة لدائرة المعارف ، المجلد الأول (١٨٧٦) ، ص ٢ .

(٣) خليل جبران (توفي في ١٩٣٢) مؤلف النبي .

(٤) كانت اشارات للبتره وبيرتيلوت ، وكما يبدو أن جيزوت كان معروفاً عند معظم المثقفين المسيحيين . أشار جرجي زيدان في صورة عامة الى الاشتراكيين الأوائل . أنظر زيدان ، مختارات ، المجلد الثاني ، ص ٨٨ — ٩١ .

(٥) خاصة تلك التي ظهرت في مجلة العلوم الاسلامية (باريس ١٨٨٣) ومجلة تاريخ وأصول المسيحية (باريس ١٨٦٣ — ١٨٨٣) .

(٦) أجبر مدرس في هذه الكلية على الاستقالة في ١٨٨٢ بسبب آرائه الداروينية . أنظر حوراني ، الفكر العربي ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .

(٧) قرأ الشميل ترجمة فرنسية لكتاب بوخنر الأساسي: الداروينية والاشتراكية (١٨٩٤) .

(٨) أنظر « تشارلز داروين » ، المقتطف ، المجلد السابع (١٨٨٢) ص ٢ — ٦ ، و «المذهب الداروينى» ، المصدر نفسه ، ٦٥ — ٧٢ ، ١٢١ — ١٢٧ .

(٩) أنظر سلامة موسى «نيتشه والمسيح» المقتطف، المجلد ٣٤ (١٩٠٩)، ص ٥٧١ . أنظر أيضاً يعقوب صروف ، فتاة مصر ، الطبعة الرابعة (القاهرة ١٩٢٢) ، ص ٤٧ .

(١٠) زيدان ، مختارات ، المجلد الأول ، ص ٩٧ .

(١١) صدرت الجامعة ست سنوات (١٨٩٩ – ١٩٠٥) في القاهرة . وفي ١٩٠٥ هاجر أنطون الى الولايات المتحدة فصدرت الجامعة في نيويورك بين ١٩٠٦ و ١٩٠٨ حين أحس انطون بالضياع وقرر العودة الى مصر .

(١٢) ظهرت أولى الترجمات التي قام بها انطون من الفرنسية في الجامعة في القاهرة تحت عنوان «مختارات من فلسفة نيتشه» الجامعة (١٩٠٨) ، ص ٥٧ – ٦٤ ، ٨١ – ٨٦ ، ١٢٥ – ١٢٨ . وفي نيويورك نشر تحليلا موجزاً لفلسفة نيتشه عنوانه «الفيلسوف نيتشه وفلسفته» ، المصدر نفسه ، ص ١٦ – ١٧ .

(١٣) تربية سلامة موسى (القاهرة ، ١٩٤٧) ، ص ١١٢ – ١١٣ . قدم سلامة موسى في ١٩٠٩ شوبنهاور الى القراء العرب . أنظر تعليقاته على «العالم كارادة وفكر» ، في المقتطف ، المجلد ٢٥ (١٩٠٩) ، ص ٩٨٩ – ٩٩٠ .

(١٤) أنظر ، مثلا ، مقالة انطون : «رينان وأفكاره العجائب» الجامعة ، (المجلد الثالث ، ١٩٠٢ ، ص ٦٢٠ .

(١٥) فرح انطون ، «ابن رشد وفلسفته» ، مقتطفات من آثاره (بيروت ، ١٩٥١) ، ص ١٣٦ . أنظر أيضاً رده على عبده «رد الجامعة على رد الامام الجليل على مقالات الجامعة في ابن رشد» ، الجامعة ، المجلد الثالث (١٩٠٢) ، ص ٦٢٦ – ٦٣٩ .

(١٦) وهكذا كتب : «أما العلوم الطبيعية فهي أم العلوم الحقيقية . ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية وأن تقدم على كل شيء وأن تدخل في تعليم كل شيء» . المقتطف : المجلد ٢٤ (١٩٠٩) ، ص ٢٨٧ . كان الشميل أول من لجأ الى المعايير النفسية في التحليل . أنظر مقالته الأصلية «عبد الحميد من وجهة النظر الطبية : دراسة فيزيولوجية وسيكولوجية» (في المصدر نفسه ، ص ٥٦٥ – ٥٧٠) حيث طور فكرته القائلة بأن عبد الحميد لم يكن مسؤولا تماماً عن أعماله ، وأن العديد من هذه الأعمال كان يقرر بعوامل نفسية خارجة عن سيطرته .

(١٧) قارن في هذا المجال أسلوب عبده في ، رسالة التوحيد (القاهرة ١٨٩٧) ، الترجمة الانكليزية بقلم كينيث كراج واسحق مسعد (لندن ، ١٩٦٦) ، بأسلوب الشميل في ، فلسفة النشوء والارتقاء (القاهرة ١٩١٠) .

(١٨) قال الأفغاني : «النيشر اسم الطبيعة . وطريقة النيشر هي تلك الطريقة التي ظهرت في بلاد اليونان في القرنين الرابع والثالث قبل المسيح ومقصد أرباب هذه الطريقة محو الأديان ووضع أساس الاباحة والاشتراك في الأموال والايقاع بين الناس عامة . ان مبدأ النيشر مستمد من المذهب المادي الذي ظهر في اليونان في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد . ان هدف هذا المبدأ هو هدم الدين ونشر الشيوعية» . أنظر المغربي ، الأفغاني ، ص ٧١ .

(١٩) كان هو وأتباعه سلبيين جداً في معالجتهم لهذه القضية . ومن المشكوك فيه أن يكونوا استوعبوا تماماً المبادىء العلمية والفلسفية التي يقوم عليها المذهب الطبيعي الذي استجاب له المثقفون المسيحيون في شكل واسع . فلما أن انتشرت النظريات الطبيعية

(حوالي ١٩٠٠) حتى كانت الحركة الاصلاحية ابتعدت عن المجرى الأساسي للفكر العلمي والفلسفي . وهي وصلت الى طريق مسدود ، فلجأت الى الصيغ اللفظية التي لا تقدم حلولا مثمرة وقالت : « أما أهل العلم الحقيقي وأهل الدين الحقيقي فلا خلاف بينهم » .
أنظر المقتطف ، المجلد التاسع (١٨٨٤) ، ص ١٨٢ .
(٢٠) أنظر على سبيل المثال ، المقتطف ، المجلد التاسع (١٨٨٥) ، ص ٧١٢ – ٧١٩ .
(٢١) المصدر نفسه ، ص ٧١٨ .
(٢٢) شبلي الشميل، «فلسفة المادية ومذهب النشوء» ، المقتطف، المجلد ٢٤ (١٩١٠)، ص ٦٤٧ .
(٢٣) للاطلاع على هجوم مباشر نموذجي أنظر ، المصدر نفسه ، ص ٢٨٤ – ٢٨٨ . أنظر أيضاً رسالة الشميل المفتوحة الى زيدان (الهلال ، ١٩٠٩) حيث يناقش حجة زيدان الدينية حول الإيمان (مختارات ، المجلد الثاني ، ص ١٧٦ – ١٧٨) .
(٢٤) انطون ، مختارات (بيروت ، ١٩٥٧) ، ص ٩٧ .
(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٩٢ .
(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
(٢٧) المصدر نفسه ، ٩٩ .
(٢٨) شبلي الشميل « الاجتماع البشري والعمران » ، المقتطف ، المجلد التاسع (١٨٨٥)، ص ٥٢٥ .
(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٥٢٤ – ٥٢٥ .
(٣٠) انطون ، مقتطفات ، ص ٢٢١ .
(٣١) شرح امين الريحاني (توفي في ١٩٤٠) هذه المقارنة في موضوع رئيسي في كتاباته السياسية .
(٣٢) انطون ، مقتطفات ، ص ٢٢١ – ٢٢٢ .
(٣٣) المصدر نفسه .
(٣٤) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .
(٣٥) المصدر نفسه .
(٣٦) المصدر نفسه .
(٣٧) المجلد الخامس (١٩٠٦) في شكل خاص .
(٣٨) أبدى احتراماً جماً لعبده . أما الأفغاني فتكلم عنه في لطف ولكن مع نوع من التهكم . قال « وكان رحمه الله يعيش بالفكر من أجل الفكر كجميع المتحمسين الايدياليستيين . والدهر وان أناخ عليه بكلكله وكواه بنار اختباراته لم يجعله نفعياً محضاً ويصرف فكره الى الفوائد العملية بدل الفوائد النظرية » .
المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .
(٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ .
(٤٠) وهكذا « أما أن يكون الحكم فردياً أو استشارياً . والحكومة الاستشارية اما جمهورية وأما ملكية » ، الخ . اسحق « الملك والرعية » ، المجالي ، تحرير

صغير ، ص ٩٥ . ويظهر الانتقال الى مستوى تحليلي أرقى في تعريف الشميل الذي ربط هذه الصيغة التجريدية بالواقع الاجتماعي الملموس بحيث أصبحت الحكومة الاستشارية « أبلغ ما في طاقة البشر ادراكه . ولعل الملكي المقيد اولى بأكثر البشر » . المقتطف ، المجلد ٩ (١٨٩٥) ، ص ٥٢٨ .

(٤١) مثلا : « لا يمكن تطبيق كل أشكال الحكم على كل البلدان ، كما أن بعض البلدان لا تناسب بعض الأشكال ... » . اسحق « الملك ، والرعية » ، المجالي ، تحرير صغير ، ص ٥٩ .

(٤٢) اديب اسحق ، « السياسة والأخلاق » ، المجالي ، تحرير صغير ، ص ١٠٨ .

(٤٣) يشير البستاني الى أن الاشتراكية المادية عبرت عن نفسها في روسيا بالنزعة العدمية : « يدعي أتباع هذه المدرسة العدميون أي المخربون الذين لا يؤمنون بشيء ومن زعمائهم شيرنسفسكي ودمبرولينوف» دائرة المعارف ، المجلد ٩ (١٨٨٧) ، وقارن زيدان بين العدمية الروسية والخوارج في الاسلام . أنظر مختارات ، المجلد ٢ ، ص ٩٤ ، وأنظر أيضاً الهلال ، المجلد ٤ (١٨٩٧) ، ص ٢٩٣ – ٢٩٣ .

(٤٤) كتاب الاقتصاد السياسي .

(٤٥) رفلة جريس ، أصول الاقتصاد السياسي ، (القاهرة ، ١٨٨٦) .

(٤٦) أنظر على سبيل المثال ، تحليل عيسى اسكندر المعلوف (توفي في ١٩٥٦) لمعنى الاقتصاد حين قال ان الاقتصاد أو الاقتصاد السياسي يعني أن « الوسائل التي بها تنمو أغراس الثروة » النص في اسحق ، « السياسة » ، المجالي ، تحرير صغير ، ص ١٤٨ وما بعد .

(٤٧) صروف ، فتاة مصر ، ص ٨٦ .

(٤٨) زيدان ، مختارات ، المجلد الثاني ، ص ٨٥ – ٨٦ ، ٩٢ . حين وضع التمييز بين الاشتراكية والشيوعية ، كان في ذهنه ثلاثة اشتراكيين طوباويين : سان سيمون ص ٨٨ – ٨٩ ، فورييه ص ٨٩ – ٩٠ ، واوين ص ٩٠ – ٩١ .

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ٩٢ – ٩٣ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

(٥١) المصادر نفسه ، ص ٩٧ – ٩٨ .

(٥٢) ان أعضاء هذه النخبة أولئك الذين « ملكوا السلطة الفعلية وشرعوا الأحكام ووضعوها » . المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٥٣) « ان العامة تتخيل أنها تتصرف بحرية » . المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

(٥٥) جرجي زيدان « نظام المجتمع وهل يمكن قلبه ؟ » ، مختارات ، المجلد الثاني ، ص ٤٦ .

(٥٦) « محمد عبده وآراؤه في المشكلة الاجتماعية » الجامعة ، المجلد ٥ (١٩٠٤) ، ص ١٧٧ .

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

(٥٨) نقولا حداد (توفي في ١٩٥٤) . أنظر ، مثلا ، تحليله لأمراض النظام الاجتماعي

الأميركي : « أولا ، ان النظام الحالي جعل الأعمال كلها في أيدي مسيطرين عليها فاذا اقتضت مصلحتهم أن يستوقفوا حركاتها أوقفوها . ثانياً ، أن في أميركا خيرات كثيرة جداً لكنها غير موزعة على مستخرجيها لسبب استحقاقهم منها بل بحسب المطامع والتحايل النظامي في توزيعها . وعدم الانصاف في توزيع الثروة في أميركا أكبر مصائبها وهو أسوأ فيها منه في كل العالم .
وربما كان سبب القضاء عليها في المستقبل القريب أو البعيد » .
الجامعة ، المجلد ٦ (١٩٠٨) ، ص ١١٧ .

(٥٩) مجموعة ، المجلد الثاني ، ص ١٥٣ . نشرت قبل ذلك في جريدة الأخبار القاهرية اليومية في ١٩٠٨ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٦١) أضاف الشميل قائلا : « ان توزيع المنافع سيكون حسب العمل المنجز » . المصدر نفسه ، ص ١٥٣ . ربما أخذ ذلك من قول انفانتين وبزارد المشهور : « كل ينال حسب طاقته ، وكل طاقة لها حسب أعمالها » .

(٦٢) انطون ، ملحق مجلة السيدات والرجال (القاهرة ، ١٩٢٣) ، ص ٣٠ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .

(٦٤) المصدر نفسه .

(٦٥) انطون ، ملحق ، ص ١٤ ، ١٣١ .

الفصل السادس

(١) أنظر الفصل الأول .

(٢) الكتاب الذين ندرسهم هنا ينتمون الى فئتين : كتاب ، وسياسيين . كان هناك بالطبع كتاب نشيطون سياسياً ، كما كان سياسيون امتهنوا الكتابة مراراً . من هؤلاء الذين أثرت كتاباتهم أو نشاطاتهم السياسية في الموقف والفكر السياسيين والذين ندرسهم هنا : قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) ، عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) ، ولي الدين يكن (١٨٧٣ - ١٩٢١) ، محمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣) ، شكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٥) ، رفيق العظم (١٨٦٥ - ١٩٢٤) ، أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) ، محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) ، معروف الرصافي (١٨٧٥ - ١٩٤٥) ، وصدقي الزهاوي (١٨٦٣ - ١٩٣٦) .

(٣) كانت نقمة ضد الذين تفرنجوا ، لكن الكثيرين لم يتفرنجوا : « لقد عاد العديد من الشباب الصغار الذين درسوا في أوروبا وعاداتهم التقليدية وأخلاقهم كما كانت . ان كلمة التفرنج لا تنطبق على هؤلاء» . النديم ، سلافة ، الجزء الأول ، ص ٨٣ .

(٤) « على أن هنالك حقيقة جلية واضحة الى درجة أننا لا فضل لنا في اذاعتها والتصريح

بها وهذه الحقيقة هي أن المدنية الأوروبية العصرية هي التي انتشلتنا من سباتنا العميق » . المؤتمر العربي الأول ، (القاهرة ، ١٩١٣) ، ص ٢١ .

(٥) كتب أمين : تحرير المرأة (القاهرة ١٨٩٩) ، والمرأة الجديدة (القاهرة ١٩٠١) وكرسهما لمعالجة مكانة المرأة في المجتمع الاسلامي . وكان بطرس البستاني عالج المشكلة أول مرة قبل نصف قرن في مقالة « تعليم النساء » (١٨٤٩) ، وصدرت في الروائع تحرير فؤاد افرام البستاني (بيروت ، ١٩٢٩) ص ٢٤ وما بعد . آمن الكاتبان بأن المرأة يجب أن تتعلم وأن تعطى حقوقها ، وأن ترتفع الى المكانة المعنوية والقانونية المساوية للرجل .

(٦) أمين ، تحرير ، ص ٩٤ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .

(٨) المصدر نفسه . أشار الفرد نورث وايتهيد أيضاً الى «أن الذهنية الجديدة أكثر أهمية حتى من العلم الجديد أو التكنولوجيا الحديثة » . العلوم والعالم المعاصر ، (نيويورك ، ١٩٦٢) ، ص ١٠ . (بالانكليزية) .

(٩) أمين ، تحرير ، ص ٩٥ .

(١٠) وردت في كتاب احمد خاكي ، قاسم امين (القاهرة ، ١٩٤٥) ، ص ٤٨ .

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) أمين ، تحرير ، ص ١٥٤ .

(١٣) المصدر نفسه .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .

(١٥) أمين ، المرأه ، ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

(١٧) أمين ، تحرير ، ص ٨ .

(١٨) أمين ، المرأة ، ص ٢٠١ . يشير هنا تكراراً الى سبنسر ، أنظر ص ٢٠٢ — ٢٠٤ .

(١٩) رفيق العظم (توفي في ١٩٢٤) « الجامعة الاسلامية وأوروبا » ، مجموعة : آثار رفيق بك العظم ، تحرير عثمان العظم (القاهرة ، ١٩٢٥) ، ص ٨٠ .

(٢٠) رفيق العظم ، الدروس الحكمية للناشئة الاسلامية (دمشق ، ١٩٠٩) ، ص ٣ .

(٢١) كان هذا موقفاً عاماً لدى كل المجتمعات الشرقية في معرض تحديها للغرب إذ نصح شياشيرو الياباني (توفي في ١٨٨٥) « بأن يؤخذ من أميركا ما هو مفيد وأن يرفض ما هو سطحي » . أنظر ج. ب. سانسون العالم الغربي واليابان (نيويورك ، ١٩٤٩) ، ص ٤١٤ . (بالانكليزية) .

(٢٢) وكما قال خير الدين : « اذا اعتقد مؤمن أن انساناً ما مخطىء في معتقده الديني ، فان ذلك لن يكون سبباً يجعله يتردد في تقليد عاداته الدهرية الحميدة » ، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال المهالك (القسطنطينية ، ١٨٧٦) ، ص ٦٠ .

(٢٣) لاحظ محمد حسين هيكل في أول قصة له « ان المصريين كانوا يومئذ يؤمنون بعبقرية الأجانب حتى ليكادوا يضعونهم في مصاف الملائكة أو في مصاف الشياطين ، لذلك كانوا يحتاطون في الحكم على تصرفاتهم لاقتناعهم بأن هؤلاء

الأجانب يدركون ما لا ندرك» . هكذا خلقت ، القاهرة (١٩٠٩) ، ص ١٠ .

(٢٤) أنظر تحليل ايزاوا سايشيساي في «مقترحات جديدة» (١٨٢٥) النص في ، أصول التراث الياباني ، تحرير ريساكو تشونودو ، و وليم ثيودور دي باري ، ودونالد كين (نيويورك ، ١٩٥٨) ، ص ٦٠٢ — ٦٠٣ . (بالانكليزية).

(٢٥) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة ، من دون تاريخ) ، ص ٧٩ . أما للانكليز ، فأعطى الأفغاني التعريف الآتي : « يتمتع الرجل الانكليزي بقليل من الذكاء ولكن بمثابرة عظيمة ؛ وهو جشع ، مفترس ، عنيد ، صبور ، ومتسامح » ، المخزومي ، خاطرات ، ص ١٣١ .

(٢٦) العظمة ، « الجامعة » ، ص ٦٥ . عبرت العديدات من الرسائل التي وجهت الى المحرر ونشرت في المقتطف والهلال عن العاطفة ذاتها . مثال على ذلك رسالة من سيدة سورية تنتهي بالكلمات :

فليتنـي مت في زمنـي قديمـاً وليتنـي لـم أر المتفرنجات

الهلال ، المجلد الثالث (١٨٩٥) ، ص ٦٥٧ .

(٢٧) الكواكبي ، طبائع ، ص ١٠٨ . وصل النديم في صورة مستقلة الى الموضوع ذاته وقال : « تبدو الشعوب غير الغربية وكأن لا حقوق لها على هذه الأرض ، وكأنها لا ترغب في التمتع بالسيادة . انها تقف أمام الأوروبيين وكأنها تنتمي الى طينة أخرى خلقت لخدمتهم » . سلافة ، المجلد الثاني ، ص ٦٥ .

(٢٨) يرتبط الوعي بوجود الامبريالية لدى الكواكبي بالقومية . وتحدث عن « الأمة العربية » على أنها تمتد من شمالي افريقيا الى العراق . هاجم الامبريالية الفرنسية في الجزائر لأن الفرنسيين « عندما دخلوا الجزائر منذ سبعين عاماً لم يسمحوا بعد لأهلها بجريدة واحدة تقرأ » . الكواكبي ، طبائع ، ص ١٠٨ .

(٢٩) استخدم الأفغاني (مخزومي ، خاطرات ، ص ١٣٣) الحجة ذاتها التي استخدمها ايآوا الياباني في المقترح الجديد « حين يقرر البرابرة (الغربيون) اخضاع بلد غير بلدهم ، يبدأون بالتجارة وينتظرون علامة ضعف فيها » . أصول التراث الياباني ، ص ٦٠٢ .

(٣٠) بيان ألقاه نائب دمشق في البرلمان العثماني في ١٩١٣ . جزء من النص موجود في كتاب توفيق علي برو ، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨ — ١٩١٤ (القاهرة ، ١٩٦٠) ، ص ٢٧٨ .

(٣١) المصدر نفسه .

(٣٢) بدا أن لم يكن لدى اليابانيين شك في بربرية الغرب . لهذا فان التقدم التكنولوجي يجب أن يقترن بالتراث الحضاري ، وهكذا وجد شعار « الأخلاق الشرقية والعلوم الغربية » المنسوب الى المفكر المحدث ساكوما شوزان (توفي في ١٨٦٤) . لم تتمكن الحركة الاسلامية العلمانية من الوصول الى هذا التمييز في رفضها للغرب .

(٣٣) العظمة ، الدروس ، ص ٤٧ .

(٣٤) في رسالة الى المحرر ، يختم الكاتب رسالته بقوله « على أننا لم نسمع والحمد لله أن

شرقياً مات جوعاً مهما كانت حالته » . الهلال ، المجلد الثالث ، (١٨٩٥) ، ص ٦٩٨ .

(٣٥) علي مصطفى ، محاضرات عن الرصافي ، (القاهرة ، ١٩٥٤) ، ص ٥٢ .

(٣٦) « انهض أيها الشرق وتهيأ للحرب المقبلة » . المصدر نفسه .

(٣٧) محمد بن رحال الجزائري ، « مستقبل الاسلام » ، مجلة المجلات العربية ، المجلد الثاني (١٩٠٢) ، ص ٦٦ .

(٣٨) شكري غانم (توفي في ١٩٣٢) في ١٩١٣ . المؤتمر العربي ، ص ١٤٥ .

(٣٩) النص في كتاب أرسلان ، السيد رشيد رضا ، ص ٣١٤ — ٣٢٠ .

(٤٠) قاسم أمين هو استثناء مهم . اذ آمن بأن أكثر العوامل فعالية في الحياة الاجتماعية هو العامل الاقتصادي . المرأة ، ص ٩٨ .

(٤١) كواكبي ، طبائع ، ص ٢٩ .

(٤٢) المصدر نفسه .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ٩٩ . لم ينظر المثقفون الى مأساة الجماهير بعطف . في رسالة الى الهلال بتاريخ ١٥ كانون الأول ١٨٩٤ ، كتب الكاتب مع شيء من الغضب عن التحسن الجزئي في حياة الفلاح المصري . قال : « فالفلاح حر الآن ولا سلطة عليه الا للقانون . فهو لا يخشى سطوة شيخ البلد ولا الحاكم ولا يخاف الكرباج . فلما سكن باله أخذ في وسائل الترفع فبعد أن سكن الكوخ بنى البيوت والقاعات بالطوب الأحمر وسقفها بالخشب وأكثر من اقتناء البهائم ، وبعد أن كان يبيع كل سمنها وجبنها أصبح لا يبيع الا ما يزيد على مؤونته وقد استخدم الحمير والجمال بدلا من امرأته لرفع الأتربة من تحت البهائم واستحضار خلافها ولا يخفى ما يؤول اليه ذلك من زيادة النفقات . وأما معيشة الفلاح الآن فهي خلاف معيشته في الماضي فمأكوله السمن واللحم والفراخ بعد الخبيزة من دون تقلية . وبعد أن كان كساؤه ثوباً واحداً من القطن أصبح وفوقه العمامة والطربوش والزعبوط الصوف والدفية الصوف والبغلة وبعضهم الجراب » . الهلال ، المجلد ٣ (١٨٩٤) ، ص ٣٣٧ .

(٤٤) أنظر كواكبي ، طبائع ، ص ٥٦ .

(٤٥) كواكبي ، المصدر نفسه ، دعا الى « التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشية بين البشر والسعي ضد الاستبداد المالي » .

(٤٦) « الاسلام والمدنية » . المقتبس ، المجلد ٤ (١٩٠٩) ، ص ٧٤٥ .

(٤٧) العظم ، الدروس ، ص ٤٢ .

(٤٨) أحمد لطفي السيد (توفي في ١٩٦٣) زعيم الليبراليين المصريين في عهده ، حث مواطنيه على أن لا يستسلموا لاغراءات الايديولوجية الاشتراكية وقال : « ان ما نحتاجه فوق كل شيء هو الحرية » . المنتخبات (القاهرة ، ١٩٤٥) الجزء الأول ، ص ٦٣ . وتخوف المسلمون العلمانيون في شكل شديد من الحركات الاشتراكية الثورية . ادعى كرد علي (توفي في ١٩٥٣) أن اليونانيين ، والبلغار ، واليهود ، هم جلبوا الاشتراكية الى الامبراطورية العثمانية . وكتبت المقتبس

في ١٩٠٩ أن حزباً إشتراكياً تأسس في سالونيكا ، وأن جريدتين اشتراكيتين صدرتا في أزمير واحدة يونانية والأخرى «جريدة اسلامية اشتراكية» ، المجلد ٤ (١٩٠٩) ، ص ٧٤٤ .

(٤٩) مسالك ، ص ١٣ .

(٥٠) حبذ الكواكبي موقفاً وسطاً واعتبر الملكية الدستورية هي أفضل أنواع الحكم . وقال أنها «الوسط بين نقيضين الاستبداد والحكم الجمهوري» أم القرى (القاهرة ١٨٩٤) ، ص ٢١ - ٢٧ .

(٥١) كانت الملكية الدستورية ، من ناحية أخرى ، صعبة التحقيق لأنها لم تستجب لشرط آخر وضعه هيغل : «فالارادة الأساسية والواجبات والالتزامات المقرة من قبل الحرية كانت غير متوافرة» . فلسفة التاريخ (نيويورك ، ١٩٥٤) ، ص ١٠٢ .

(٥٢) مثلا : «ان هدف المدنية هو ضمان أقصى حد من الاستقلال والحرية للفرد» . أمين المرأة ، ص ٢٨ . «أثبتت التجربة أن الحرية هي خير مصدر للانسان ، وأنها في أساس تقدمه الاجتماعي وشرط كماله الأخلاقي» . المصدر نفسه ، ص ٦٩ . «تعود جميع مشاكلنا الحالية ، سواء كانت أخلاقية أو اقتصادية أو سياسية ، الى فقدنا للحرية الحقيقية» . السيد ، المنتخبات ، المجلد ٢ ، ص ٦٦ «ان كل حق تجيزه الحكومة لنفسها ، تأخذه من الرعية . وكل زيادة في سلطتها تعني زيادة ضغطها على حرية الأفراد» . المصدر المسه ، ص ٦٥ . ولاحظ خير الدين قبل نصف قرن تقريباً «ان الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن» . مسالك ، ص ٩٥ .

الفصل السابع

(١) استند تحدي اليابان للغرب الى عمل قام به فريق من القادة الذين كانوا قادرين على الوصول الى تعريف عملي لكلمة «الخير العام» . وبرغم كل الاختلافات كان هناك ولاء مشترك للقيم الأساسية التي يسودها «الامبراطور» و «الأمة» . كان الهدف من التحديث تحقيق تغيير اقتصادي وتكنولوجي يضع اليابان في مستوى أمم الغرب القوية والغنية . والى جانب التحديث ، رفع شعار الاعداد العسكري الذي قال : «اجعل الأمة غنية وعزز سلاحها» .

(٢) ان الخطوة الى الوراء «تشير الى حاضر جذوره لا تزال ماثلة أمام التذكر لتصبح بداية جديدة» (مارتن هايديغر) «من هوزردشت نيتشه ؟» مجلة الميتافيزقيا ، المجلد ٢٠ (آذار ١٩٦٧) ، ص ٤١٦ . (بالانكليزية) .

(٣) ان النمط الذي تحقق به هذا الاندماج تطلب المحافظة على القيم والعادات التقليدية . وهنا يقترب مفهوم القومية الاسلامية الفاعلة جداً من المفهوم الياباني المستند الى القيم التقليديه مع التكنيك الغربي .

(٤) ظلت الأفكار المتعلقة بمدارس الفكر المختلفة على قيد الحياة لأنها كانت ، على التحديد ، قادرة على التكيف وفق مواقف فكرية مختلفة : فكانت فكرة الوحدة

الاسلامية الحميدية ، ودعوة الأفغاني الاسلامية ، والقومية العربية الاسلامية (التي دعت اليها الاسلامية العلمانية والثورة الهاشمية سنة ١٩١٦) ، بمثابة قوى مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً وعائدة الى ارضية عريضة واحدة . فبرغم ان القومية العربية المعاصرة في أشكالها البعثية والناصرية «والاشتراكية» تعلمنت تماماً ، فانها لا تزال تتعرض للأفكار الدينية في استمرار .

(٥) مخزومي ، خاطرات ، ص ٢٣٧ — ٢٤١ .

(٦) ومن المفارقة انه اضطر الى أن يمضي فترة طويلة من حياته منفياً في أوروبا لأن سلطات الانتداب الفرنسي لم تسمح له بالعودة الى وطنه لبنان الذي لم يره الا قبل فترة وجيزة من وفاته .

(٧) «ان الملة الاسلامية والقومية العربية شقيقتان متلازمتان فلا قوام للاسلامية الا بالعربية ولا قوام للعربية الا بالاسلامية وبالقضاء على أحداهما — لا سمح الله تعالى — يقضى على الثانية» . الباني ، التنوير ، ص ٤٨ .

(٨) تتضمن كلمتا «الوطن» و «الأمة» بالنسبة الى رضا ، معاني دينية محددة . «المراد بالوطن مجموع البلاد التي تسكنها أمتنا الكريمة» . أنظر المغربي في مقدمة البينات ، المجلد ٢ ، المقدمة ص ٤ . حتى اليوم لا يزال يصعب على السعودي أو المغربي أن يعتبر المسيحي اللبناني أو السوري أو العراقي عربياً .

(٩) لأجل عرض جيد أنظر مقدمة رضا لعدد المنار التاسع (١٩٠٦) الذي أعيدت طباعته .
«أما (القوميون) فيقولون لا رجاء للمسلمين بحياة ملية ، لا أمل باقامة حكومة اسلامية ، فاذا لم يحيوا حياة وطنية فلا حياة لهم ، واذا لم يتبعوا خطوات أوروبا فلا مدنية لهم ، كل هذا وذاك مما ينادي به المسلمون والجغرافيون أو السياسيون ، ولهم شهوات من دون ذلك هم لها عاملون ...» ص ٨ . وقال رضا في ١٨٩٧ في وضوح : «ان سعادتنا تتوقف على رفض مذهب الأوروبيين في الجنسية» . المنار ، المجلد ١ (١٨٩٧) ، ص ٦٧ .

(١٠) تضايق لويس ماسينيون من القومية في الدين وأيد المفكرين الاسلاميين . أنظر فانسان مونتيل ، كلمات معطاة ، (باريس ، ١٩٦٢) ، ص ١٥ .

(١١) مخزومي ، خاطرات ، ص ٨٢ . تمسك الأفغاني ، عكس العديد من الاسلاميين بالتمييز بين السلطة الروحية والزمنية ، ص ٣٩ .

(١٢) ممكن أن ينظر الى الانقلاب بهذا المفهوم. كان من المفروض أن يكون التغيير نتيجة انقلابات مفاجئة وسريعة تحول الوضع الراهن . اذ اعتبر المغربي ، مثلا ، أن المرحلة الجديدة في الامبراطورية العثمانية بدأت مع انقلاب ١٩٠٨ . ورأى التغيير المفاجىء ذاته على وشك الوقوع في مراكش وأفغانستان . «سيتم الانقلاب في هذين البلدين دون شك ان لم يكن الآن ، فبعد حين» . البينات ، المجلد ٢ ، ص ٢

(١٣) أنظر عبود ، الرواد ، ص ١٨٨ .

(١٤) اعاد المثقفون المسيحيون التمييز بين العرب المسيحيين والمسلمين لجهة التحامل والاستعمار الأوروبي . قال سليمان البستاني : «وهكذا عمل الأجانب بطريق العلم على اقتسام عقولنا كما عملوا بطريق السياسة على اقتسام بلادنا» . عبرة ،

ص ٣٨ . وعبر مثقفون مسيحيون آخرون عن الوجهة ذاتها ، فقال أسعد داغر ، (توفي في ١٩٣٥) على سبيل المثال : « فالحقيقة التي يعترف بها الآن كل منصف ، هي أن هذا التعصب الذميم أدخل على الأمة العربية وعلى الاسلام نفسه بأيدي الأجانب لأغراض خاصة . وهكذا كانت المدارس التي أنشئت للتعليم في البلاد العربية من أوائل القرن التاسع عشر الى الآن ، مراكز دعاية منظمة للتعصب الديني والكره المتبادل بين أصحاب المذاهب المختلفة ، وتمزيق الأمة العربية الى طوائف عدة متباغضة يريد كل منها القضاء على الآخر ويتمنى لو استطاع أن يمتص دمه أو يدفنه حياً » . مذكراتي على هامش القضية العربية (القاهرة ، من دون تاريخ) ، ص ٢٨ .

(١٥) كانت الاسلامية تعارض هذا المبدأ في شدة ، بينما رحبت به الاسلامية العلمانية في حرارة . قال مصطفى كامل ، مثلا : « ان المسلمين والأقباط شعب واحد مرتبط بالوطنية والعادات والأخلاق وأسباب المعاش ولا يمكن التفريق بينهما مدى الأبد » . عبد الرحمن الرافعي ، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية (الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٥٠) ، ص ١٠١ . أنظر أيضاً كواكبي : « دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا نتفاهم بالفصحاء ونتراحم بالاخاء ونتواسى في الضراء ونتساوى في السراء . دعونا نتدبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط . دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي فلتحيى الأمة فليحيى الوطن فلنحيى طلقاء أعزاء » . طبائع ، ص ١٠٧ .

(١٦) « واذا تبين هذا وهو الحق الصراح كان ابن مصر وابن الحجاز والعراق والشام وأرمينيا والأناضول وطرابلس الغرب وكريد والبلغار أخوة لأم هي دولتهم العليا وأب وهو جلالة السلطان بل كان العربي والتركي واليوناني والأرمني والشركسي واحداً في الوطنية ولقبه عثماني بل كان المسلم والاسرائيلي والمسيحي والدرزي وغيرهم واحداً في الوطنية ولقبه عثماني . ان من ميز نفسه أو قومه على أسس دينية أو وطنية ، خان دينه ووطنه » . سليم تقلا (توفي في ١٨٩٢) ، « الجامعة العثمانية » مجالي ، تحرير صغير ، ص ٧٤ .

(١٧) ذهب الى حد اقتراح استبدال العربية بالتركية كلغة تدريس رسمية في المدارس .

(١٨) دعا الى هذه الفكرة على نطاق واسع في مؤتمر عقد في باريس بواسطة حزب اللامركزية العثماني . « على أن حاجتنا نحن معشر العثمانيين الى اللامركزية أشد من حاجة كل أمة أخرى اليها . ذلك بأن أمتنا مكونة من عناصر متباينة في أصولها ولغاتها وتاريخها وأخلاقها وحاجاتها وعاداتها وكل فريق منها أدرى بحاجاته الخاصة من سواه فلا يمكن أن تحسن ادارتها يد واحدة ، ولا يمكن أن ينطبق على حاجتها قانون واحد » . المؤتمر ، ص ١٠٠ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .

(٢٠) وعلى سبيل المثال ، ألقى الندره مطران ، وهو مسيحي لبناني بارز ، خطاباً في مؤتمر باريس عنوانه : « الحفاظ على الوجود القومي للأقطار العربية في الامبراطورية العثمانية » ، وفيه حدد رغبة العرب في الحفاظ على مكانتهم الخاصة ضمن الامبراطورية

العثمانية فقال : « حفظ الحياة الوطنية في البلاد العربية العثمانية» ... «ان ارتباطنا بالدولة العثمانية واتصال علاقتنا بالأمة التركية أسلم عاقبة وأنتج خيراً للعرب من أي ارتباط آخر سواه » . المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٢١) يقظة الأمة العربية (باريس ، ١٩٠٥) .

(٢٢) عبر كواكبي عن أفكار مشابهة لكن معارضته للفكرة العثمانية قامت على معارضة للطغيان الحميدي ، واستند موقفه الى فكرة النهضة الاسلامية . وبرغم أن كواكبي كشخص علماني ، كان غامضاً نوعاً في شأن التمييز بين الدين والدولة ، كما كان غامضاً في مفهومه السياسي للعروبة .

(٢٣) حبذ البستاني في جريدة نفير سوريا التي عاشت قليلا (١٨٦٠ – ١٨٦١) الوحدة القومية « لجميع السوريين » وجعل شعار الجريدة « الدين لله والوطن للجميع » . الوطن هنا يعني سوريا الكبرى أو الطبيعية .

(٢٤) النص في المقتطف ، المجلد ٣٤ (١٩٠٩) ، ص ٥٧٤ – ٤٧٥ : « فاذا نظرتم الى خريطة العالم رأيتم أن ثلاثة من البلاد آخذة من مركز القلب . وهذه البلاد هي سوريا وفلسطين وجزيرة العرب وما بين النهرين . هذه البلاد وطننا . وهذا الوطن قلب العالم » .

(٢٥) لم تكن مصر والمغرب العربي ضمن هذا المفهوم . بعد الحرب العالمية الأولى قليلا جال الريحاني في الجزيرة العربية والعراق وكتب ملوك العرب (بيروت ، ١٩٢٢)، وهو واحد من أكثر الكتب رواجاً في العالم العربي .

(٢٦) أنظر كتاب لبيب زيحق حول هذه الحركة تحت عنوان الحزب السوري القومي (كامبردج ، آذار ، ١٩٦٧) .

(٢٧) وكما قال زيدان ، ان المسيحيين « لا شأن لهم في ذلك لأنهم من أهل المملكة العثمانية لكنهم لا ينتظمون في جيشها ولا يحاربون عنها ولا يتكلمون لغتها فلا شأن لهم في الجامعة العثمانية ، والوطن السوري في غنى عنهم من هذا القبيل فما في بعدهم عنه خيانة أو تقصير » . مختارات ، المجلد ٤ ، ص ٩٤ .

(٢٨) يعطي ادوار عطية (توفي في ١٩٦٤) وهو مسيحي لبناني هاجر أولا الى مصر ثم الى بريطانيا ، أصدق تعبير عن هذا الموقف في سيرته (بالانكليزية) ، عربي يروي قصته : « اعتبرنا القومية العربية مسألة اسلامية في الأساس ولم نثق بها . وساهم عدد قليل من المسيحيين في هذه الحركة ، لكنهم كانوا حفنة لا يتجاوزون عدد أصابع اليد وكانوا يعتبرون عند الآخرين مضللين شاذين » . ويعكس التحول الذي تم في موقفه من المسيحي الطائفي الى العربي القومي ، عملية ميزت العديد من المثقفين المسيحيين خلال النصف الأول من القرن العشرين .

(٢٩) « كان المسيحيون السوريون ، خاصة اللبنانيين الذين يعيشون على شاطىء المتوسط في تماس مع التأثيرات الأوروبية منذ أقدم الأزمان . كانوا شعباً نظروا باستعلاء إلى عرب الداخل باعتبارهم عرقاً بدائياً متخلفاً عنهم حضارياً . وبالتالي لم يكن لدى مسيحيي سوريا العرب ، من الناحية الحضارية والدينية ، أي رغبة في المشاركة في دولة عربية كانوا متأكدين من أنها ستكون متخلفة ورجعية » . المصدر نفسه .

(٣٠) تمنى العديد من المسيحيين خلال الحرب العالمية الأولى انتصار الحلفاء . قال عطية : « كان انتصار بريطانيا وحلفائها لنا ، المسيحيين السوريين ، تحقيقاً لحلم حلمناه منذ سنين ، ألا وهو سوريا المتحررة من السيطرة التركية ومن الخوف من المسلمين والخاضعة لحماية مباشرة من احدى الدول الأوروبية » . المصدر نفسه . وقال معلقاً على الثورة العربية (الهاشمية) في ١٩١٦ : « علمت أن العرب ثاروا ضد تركيا ، وحاربوا الى جانب الانكليز ، وأنهم يخططون لاقامة دولة عربية مستقلة بعد الحرب ، لكننا نحن المسيحيين لا نرى مصلحة حقيقية لنا في هذه الحركة » . المصدر نفسه .

(٣١) كان محمد كرد علي (توفي في ١٩٥٣) وولي الدين يكن (توفي في ١٩٢١) عضوين بارزين في هذه الجماعة وكلاهما من أصل كردي . رفض كرد علي القومية العربية . أما يكن الذي أمضى كل حياته ، تقريباً ، في مصر فكتب : « قال بعض الكتاب المصريين ، مصر للمصريين لكنني أقول مصر للعثمانيين » . المعلوم والمجهول (القاهرة ، ١٩٠٩ — ١٩١١) ، الجزء الأول ، ص ٣٠. وقال: « انني مستعد لأن أضحي بكل شيء في سبيل موطني ما دمت أعيش كمواطن عثماني وأموت كذلك » . المصدر نفسه ، ص ١٣٩ . ولكن كان هناك مثقفون عرب وقفوا الى جانب العثمانية . فالشاعر العراقي الرصافي (توفي في ١٩٤٥) الذي انتخب في البرلمان سنة ١٩١٢ وأمضى الحرب في القسطنطينية ، كتب سنة ١٩١٤ أشعاراً وطنية يحرض فيها العرب على القتال الى جانب الخلافة وضد أعدائها . أنظر علي ، محاضرات عن معروف الرصافي (القاهرة ، ١٩٥٤) ، ص ٥٣ . واتخذ مثيله في الشهرة ومعاصره الزهاوي (توفي في ١٩٣٦) موقفاً معاكساً ودعا العرب الى التخلص من الأتراك والتحالف مع الانكليز (الذين وصفهم بأنهم رجال عدل وحقيقة بالقول والعمل) . أنظر عبد الرزاق الهلالي ، الزهاوي بين الثورة والسكوت (بيروت ، من دون تاريخ) ، ص ٣٩ .

(٣٢) هذا هو السبب الرئيسي الذي جعل من العروبة الشعار الذي سار وراءه مسلم علماني كشكيب أرسلان . فانه رأى أن الوحدة الاسلامية هي الأساس الوحيد الذي ممكن أن يقوم عليه عمل سياسي ، وان الخلافة العثمانية هي القوة الوحيدة القادرة على تحقيق هذا الأساس . وفي أثناء الحرب تعاون مع كرد علي والمغربي في اصدار الشرق ، صحيفة الحكومة في دمشق . وبعد الحرب تبنى أيديولوجية الوحدة العربية المستندة الى مبدأ الوحدة الاسلامية والممتزجة بها .

(٣٣) مثال على ذلك ما قاله الكواكبي والجزائري . الأول عارضها باسم الحرية وحق الشعب في تقرير مصيره بنفسه . والثاني عارضها من موقف اسلامي مستند الى مفهوم عربي . عاد الجزائري، كما حصل مع العديد من المنفيين ، الى دمشق سنة ١٩٠٨ ، لكنه عاد ثانية الى مصر مقتنعاً بأن السيطرة العثمانية لا تمثل سوى السيطرة التركية على العرب . ومع ذلك ، كان موقفه غير مألوف نوعاً بين الاسلاميين .

(٣٤) حزب الحرية والائتلاف ، أنظر برو ، العرب ، ص ٣٠١ — ٣٠٨ . كان يضم الحزب أعضاء ألبانيين وأرمناً ويونانيين وبلغاريين . وافتتح فروعاً له

في المدن الرئيسية في الهلال الخصيب .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ٣٠٤ .

(٣٦) نص برنامج الحزب في المنار ، المجلد ١٦ (١٩١٣) ، ص ٢٢٦ - ٢٣١ .

(٣٧) النص في المؤتمر العربي، ص ٧ - ١٠ . درس المؤتمر أربعة موضوعات رئيسية هي : « الحياة الوطنية ومناهضة الاحتلال » ، « حقوق العرب في المملكة العثمانية » ، « ضرورة الاصلاح على قاعدة اللامركزية » و « المهاجرة من سوريا والى سوريا » ص ١٠ . وضعت القرارات النهائية في مذكرة من ١٢ نقطة .

(٣٨) طولب بأن تكون العربية لغة رسمية في جميع المدارس الابتدائية والتكميلية ، وأن يكون في استطاعة جميع الموظفين العثمانيين (أدنى من رتبة حاكم) الذين يعينون في البلاد العربية أن يتكلموا اللغة العربية ، وأن تكون اللغة العربية اللغة الرسمية في جميع المناطق العربية في الامبراطورية . نص البرقية المرسلة الى وزارة الداخلية العثمانية (٢٠ تموز ١٩١٣). في المؤتمر ، ص ٤ - ٦ .

(٣٩) نيطت المؤامرة ، زوراً ، بعدد من المسيحيين الذين أيدوا المبدأ القومي وعارضوا الاسلامية والعثمانية .

(٤٠) شنق في ١٩١٥ في ساحة عامة في بيروت (سميت من بعد ساحة الشهداء) الى جانب عدد من المسلمين والمسيحيين الوطنيين بأمر من جمال باشا الحاكم العسكري التركي لسوريا (١٩١٤ - ١٩١٨) .

(٤١) المؤتمر العربي . ص ٤٢ .

(٤٢) من خطبة القيت في المنتدى العربي في القسطنطينية في نيسان ١٩١٣ . أنظر الأهرام ، ٢٢ نيسان ، ١٩١٣ .

(٤٣) تأسست هذه على غرار ايطاليا الفتاة وغيرها من « الجمعيات السرية » الأوروبية . قال سامي الصلح : « ان اعجابنا بكافور وغاريبلدي بلغ حد الهوس » . سامي الصلح ، مذكراتي (بيروت ، ١٩٦٠) ، ص ٢١ . حافظت الفتاة على طابعها شبه السري حتى اعتقال معظم قادتها البارزين في دمشق وبيروت في ربيع وصيف ١٩١٥ . وكانت«العهد»جمعية سرية مهمة أخرى تأسست في القسطنطينية سنة ١٩١٣ على أيدي عرب في الجيش العثماني .

(٤٤) اختلف أسلوب المسلمين العلمانيين في الهلال الخصيب وعقليتهم اختلافاً بيناً عن أسلوب أمثالهم المصريين وعقليتهم . ومع كون مصر كانت تحت السيادة العثمانية اسمياً ، ظلت عثمانية التوجه في مشاعرها السياسية . وتأثرت قيادتها العلمانية حتى حد كبير بعاملين لم يتوافرا في الهلال الخصيب : التجانس الديني والأتني في المجتمع المصري، والوحدة الجغرافية لمصر . وهذا يفسر كثيراً الاتجاه الاسلامي الواضح للقومية المصرية ، كما يفسر تماسك الحركة المصرية القومية .

الفصل الثامن

(١) يجب أن يضاف أن المجتمع العربي ، عكس المجتمع الياباني (لأسباب اجتماعية ، تاريخية ، وجغراسياسية) لم يشكل كلا موحداً يستطيع أن يعبأ من مركز سلطة

موحد . كان حدوث النهضة العربية وسط التجزؤ الاجتماعي والاقليمي الذي عززه ومتنه الاستعمار الغربي المتوسع ، عاملا حاسماً في تقرير نتيجتها .

(٢) أيد الصيني وي يوان (١٧٩٤ – ١٨٥٦) النقطة ذاتها وقال : « يجب أن تؤمن المعرفة الصينية الأساس المعنوي ، وأن تؤمن المعرفة الغربية الوسائل التكنيكية » . كان اليابانيون هم الذين طبقوا هذا الشعار وليس الصينيين أو العرب .

(٣) نستعمل كلمة علوم هنا في معناها العريض كما استعملها كارل ياسبرز على أنها تعني « فن التمييز بين الواقعي وغير الواقعي ، الحقيقي والخرافي ، المثبت بالآراء واليقين الموضوعي الذي تثبته المعتقدات الذاتية » . نيتشه ، ترجمة س. والارف وف. شميتيز (تكسون ، اريزونا ، ١٩٦٥) ، ص ٣ . لكن الكلمة تستعمل أيضاً للدلالة على النظرية والأسلوب العلميين . (بالانكليزية).

(٤) قال وايتهيد ، متفائلا ، ان ما يمكن الغرب أن يقدمه في سرعة الى المجتمعات غير الغربية هو « علومه ونظرته العلمية » شرط أن تتوافر لهذه المجتمعات « الأسس العقلانية » ، وهذا يعني وضع العربة أمام الحصان . العلم في العالم الحديث ، طبعة منتور ، ص ١١ . (بالانكليزية)

(٥) مع كون هذه النظرة نموذجية ، الا انها لم تكن تنطبق على جميع المسيحيين . اذ ربط بعضهم ، خاصة في سوريا ، أنفسهم مع القومية العربية ورموا بثقلهم الى جانب فيصل والجماعة القومية التي التفت حوله في دمشق .

(٦) كتب بعض هؤلاء الكتاب في الانكليزية مثل جبران خليل جبران ، ميخائيل نعيمة ، وأمين الريحاني .

(٧) أصبحت الفرنسية لغة الحياة اليومية بين المسيحيين ذوي الثقافة الفرنسية . ما زالت جريدة الأوريان اليومية في بيروت التي صدرت أوائل العشرينات ، أفضل صحيفة ناطقة في الفرنسية خارج فرنسا . كتب شارل قرم ، وجورج شحادة ، وغيرهما في الفرنسية فقط وكانت كتابتهم تنشر وتقرأ في فرنسا . بقيت الانكليزية لغة المهاجرين الى أميركا الشمالية ولم تترسخ جذورها في لبنان المسيحي .

(٨) حلل مكسيم رودنسون هذه النقطة تحليلا عميقاً في كتابه الاسلام والرأسمالية (باريس ، ١٩٦٧) ص ١٣٤ – ١٤٧ . (بالفرنسية)

(٩) أنظر على سبيل المثال ، ملاحظات مالك بالنبي (وهو من الجيل المتعلم في شمال أفريقيا الذي عانى من هذه الاهانة) : « أن الغرب لا يصدر فضائله الى خارج عالمه الخاص . وخارج هذا العالم ليس هنالك رجال بل اوروبيون. لذا انه لا يرى في العالم اللااوروبي رجالا بل مجرد بشر محليين **indigènes** » . الأفرو – أسيوية (القاهرة ، ١٩٥٦) ، ص ٣٦. (بالفرنسية) .

(١٠) علي أحمد سعيد (أدونيس) ، لسان الحال ، ٧ أيار ١٩٦٧ .

" ارتبط المجتمع العربي ، منذ أقل من قرن ، ارتباطاً وثيقاً بماضيه ، واليوم لا يزال يناضل ليشق طريقه الى العالم المعاصر . لم تكن اليقظة العربية - وهو التعبير الذي استعمله المثقفون العرب لنعت عملية « التحديث » - وليدة وعي فجائي عفوي ، انما كانت نتيجة التحدي الذي فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعي ، السياسي ، الاقتصادي والنفسي - والذي بدأ في القرن التاسع عشر . ان هذا الكتاب محاولة لدراسة هذا التحدي ولتحليل الاستجابة العربية له على مستوى الوعي الفكري ."